

عام و معلوم

افادات

علامہ مولانا معین الدین اجمیری

برکات اکیڈمی - کراچی

چند نایاب کتابیں

فلسفہ قدیم کے معرکتہ الآراء مباحث و مسائل پر علامہ سید برکات احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مجتہدانہ اور محققانہ افکار پر مشتمل حسب ذیل رسائل کے صرف چند نسخے برکات اکیڈمی میں باقی ہیں۔

- ۱۔ مسئلہ زمان پر علامہ کا رسالہ "التقان العرفان" جس کو علامہ اقبال نے سبقاً سبقاً پڑھا تھا۔ قیمت: ۱۰۰۰۰۰
- ۲۔ حقیقت اجسام کی تحقیق پر رسالہ امام الکلام قیمت: ۵۰۰۰
- ۳۔ مسئلہ حرکت پر علامہ کی تحقیق تیسراں الحركة قیمت: ۱۰۰۰۰۰
- ۴۔ علامہ عبدالحق خیر آبادی کا حاشیہ قاضی مبارک قیمت: ۳۰۰۰۰

برکات اکیڈمی ۲۹۸۱ء لیاقت آباد، کراچی ۱۹

فون: ۳۱۸۱۰۰

عام و معلوم

افادات

علامہ مولانا معین الدین اجمیری

برکات اکیڈمی - کراچی

سال اشاعت _____ ۱۹۹۳ء

تعداد _____ پانچ سو

مطبع _____ احمد برادرز پرنٹرز ناظم آباد

ناشر _____ برکات اکیڈمی

۲۹۸۔ اے لیاقت آباد کراچی ۱۹

فون نمبر: ۳۱۸۱۰۰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي التقى فيه في قلوب انكاملين - فاجتهدوا وجدوا واخاضوا
 ما نالوا من الدين المتين - على من شفقهم حيا من الطالبين - فبلغوا اقصى مراتب
 اليقين - والصلوة والسلام على سيدنا محمد افتخارا لانبياء والمرسلين - الذي كان
 شاهدا ومبشرا ونذيرا للعالمين - وعلى اله وصحبه الذين كانوا اشد حبا لله واتباعا
 للنبي الامين ومظاهر بركات الله المعين -

بحث العلم والمعلوم

لفظ علم کا اطلاق چند معانی پاتا ہے۔

(۱) الصورة الحاصلة یعنی کسی شے کی نقشہ جو ذہن میں آوے۔

(۲) حصول الصورة یعنی کاذہن میں ہونا۔ یا دوسرے الفاظ میں کسی شے کی نقشہ ذہن میں آنا۔ اس صورت میں علم عبارت صورت
 سے نہ ہوگا بلکہ صورت کے حصول کا نام ہوگا۔ پہلے معنی کو عام طور سے اس طرح تعبیر کرتے ہیں۔ ”الصورة الحاصلة من الشئ عند النقل“
 دوسرے معنی کی عام تعبیر یہ ہے ”حصول صورة الشئ في النقل“۔

(۳) الحالة الانجلائية او الحالة الادراكية یعنی علم نہیں ہے کما شیدہ کے نقشے اور صورتیں ہوں (جو ذہن میں آویں) بلکہ وہ نورانی
 حالت و کیفیت ہے جو مدبر و فاضل کی جانب سے نفس پر فائز و طاری ہو جو احادیث کے حصول صورت کے بعد یا بغیر حصول صورت کے۔
 (۴) امتدادش بالنفس تنگ الصورة یعنی علم نہ نام صورت کا ہے۔ نہ اس کے حصول کا بلکہ صورت و نقش کے قبول سے عبارت جس کا
 قابل نفس ہے۔

وہ الحاضر عند الإدراك یعنی نفس کے سامنے (جو کہ مدراک ہے) کوئی شے حاضر ہو نہ وہ حاضر صورت ہو یا خود شے وہ شے حاضر علم
 اس معنی میں صورت کی تخصیص نہیں ہے۔

(۶۱) الاضافۃ الماحصلۃ بین العالم والمعلوم یعنی عالم و معلوم کے درمیان جو نسبت قائم ہوتی ہے اس نسبت کا نام علم ہے۔ ظاہر ہے کہ جب کوئی شخص کسی کو جانتا ہے تو دونوں کے درمیان ایک اضافۃ نسبت قائم ہو جاتی ہے یعنی جاننے کے بعد ایک عالم کہلاتا ہے اور دوسرا معلوم اسی بنا پر ہر ایک کو دوسرے کی طرف منصف کہتے ہیں اور کہتے ہیں عالم المعلوم یا معلوم المعلوم اسی درمیانی رابطہ و اضافۃ کا نام علم ہے۔

(۶۲) اتحاد العاقل والمعتول یعنی عالم کا معلوم کے ساتھ متحد ہو جانا۔ مثلاً زید کے جاننے کے لئے یہ ضروری ہے کہ جاننے والا زید بن جائے اس طور پر مصداق علم ہر ایک معلوم کو ذات عالم کے ساتھ اتحاد ہے یہ مذہب ایک شخص کا ہے جس کا نام فروریوس ہے۔ ابن سینا (شیخ رئیس) نے اس کو پائل و جنون قرار دیا ہے۔ معانی علم کے اختلاف کا منشاء ظاہر کیا گیا ہے کہ جب کسی شئی کا نقش یا صورت ذہن میں آتی ہے تو ہر جہاں اور متحقق ہو جاتے ہیں۔

(۱) بصورت

(۲) صورت کا حصول

(۳) صورت و نقش کا قبول کرنا۔ صورت کو حصول صورت لازم ہے کہ جزات صورت سے منزع ہوتا ہے جیسے خدا سے ضرب کا استخراج۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ جب صورت یا نقش ذہن میں حاصل ہوا ہے تو نفس کا قبول بھی اس کے ساتھ ساتھ ہے۔ نفس قبول نہ کرتا تو صورت کا حصول کیونکر ہو سکتا تھا۔ اسی طرح

(۴) معنی اضافۃ کا معنی متحقق ہوتا ہے۔ اور یہ بالکل ظاہر و بدیہی ہے غرض علم کے متحقق ہونے پر یہ امور چہاں گاہ ضرور حاصل ہو جاتا ہیں پس ضرور ہے کہ علم کا مصداق انہیں امور چہاں گاہ میں سے کوئی نہ کوئی ہوگا۔ خواہ وہ صورت ہو یا اس کا حصول یا اس کا قبول یا اضافۃ بین العالم والمعلوم ان چار کے دائرہ سے کوئی شئی خارج نہ ہوگی اس کا لحاظ کرتے ہوئے بعض کا خیال صورت کی طرف منتقل ہوا بعض نے حصول صورت کو مصداق علم قرار دیا ہے بعض کی رائے انتشار پر ہم بھی بعض اضافۃ کے قائل کے قائل ہو گئے منشاء اختلاف کی یہ تین درحقیقت ظہیم کی سہولت کے لئے ہے ورنہ حالت اجلائیہ اس دائرہ سے خارج رہتی ہے اور اسی طرح سائر معنی (۱) اتحاد العاقل والمعتول (۲) خارج رہتا ہے۔

علم کس مقولہ سے ہے

علم اگر صورت سے عبارت ہے تو وہ مقولہ کیف ہے۔ یہ جہاں ہے کہ صورت سے مراد شیخ و مثل ہو جیسا کہ مسلک اشراقیہ ہے کہ وہ صورت کے لئے صرف اس پر اکتفا کرتے ہیں کہ وہ شئی کا انتشار و تصویر ہو اس شئی اور نقشہ کا تصویر کے ساتھ متحد بالماہیۃ نہ ہو ناظر نہیں کر رہے ہیں لیکن اگر صورت کے لئے یہ ضروری ہو کہ وہ شئی (ذو صورت) کے ساتھ متحد بالماہیۃ ہو جیسا کہ ذوق مشائیرہ ہے تو اس صورت میں علم کسی خاص مقولہ کے تحت میں درج کیا بلکہ معلوم کے تابع ہوگا اگر وہ جوہر ہے تو علم بھی جوہر ہوگا اگر وہ مقولہ کیف سے

ہوگا۔ اسی پر دوسرے مقولات کا قیاس کر لیا جائے۔ دوسرے معنی (حصول صورت) کے لحاظ سے منیٰ مصدقہ انتزاعی ہوگا۔ اب خواہ
 کس کو مقولہ کیفیت کے تحت ناموسلک مسلک متفقین کا ہے کہ وہ امور عامہ کو بھی کسی نہ کسی مقولہ کے تحت میں مانتے ہیں گو مقولہ کا مصدق انتہ
 روق معنی ہو یا کسی مقولہ کے تحت میں داخل نہیں ہو بلکہ مسلک سیرناہ ہے اور یہ ظاہر ہے کہ وجود حصول امور عامہ میں سے ہیں
 کے معنی کے لحاظ سے علم حقیقہ واحد اور مقولہ کے تحت سے جو تھے منیٰ کی مد سے علم مقولہ افعال ہے۔ پانچواں منیٰ عام ہے مثال
 ہے صورت کو دفعی صورت کو۔ اس اعتبار سے وہ کسی مقولہ کے تحت میں داخل نہیں۔ البتہ صورت کی صورت میں مقولہ کیفیت کے تحت میں ہوگا
 شکل کو صورت یعنی شیخ در مثال ہو چھٹے معنی کی مد سے مقولہ اضافہ کے تحت ہوگا۔ ساتویں معنی کے لحاظ سے علم کسی خاص مقولہ کے تحت
 میں داخل نہ ہوگا۔

علم حقیقہ واحد ہے یا نہیں

یہ امر بدیہی ہے کہ علم بھی مثل دوسری اشیاء کے ایک حقیقہ واحد واقع ہے۔ اور تمام اشیاء سے ممتاز ایک حقیقہ ہے جس طرح
 سواد۔ سیاہ۔ نور۔ ظلمت۔ شجر۔ حجر۔ حیوان۔ حقائق ثابتہ نفس الامریہ میں اور ہر ایک اپنی حد میں نہ صرف بلکہ ایک مقولہ کے تحت میں داخل
 ہیں بلکہ ہر ایک ایک حقیقہ نوعیہ ہے جو دوسرے انواع سے ممتاز ہے اسی طرح علم بھی مثل دیگر اشیاء کے ہے کہ ہر بھی ایک نوع ہے
 اور ہر ایک اشیاء سے ممتاز ہے۔ اس کا اعتراف تقریباً تمام ادیان مذاہب کو ہے۔ اور اس کی بداهت کے سب شاہد ہیں سب دیکھتا
 ہے کہ کس تعلیمات اور مذہب پر علم حقیقہ واحد مقرر ہے اور وہی مذہب یا تعلیمت صحیح ہوگی جس کی مد سے علم ایک نوع یا ایک حقیقہ قرار پائے
 اس میں یہاں پر سوائے مذہب حاکم انفرادیہ کے کوئی مذہب پر مانتا نہیں آتا جس کے عامہ تکلیفیں قابل میں شیخ در مثال کے طور پر اگر علم ایک
 مقولہ کے تحت میں آتا ہے لیکن حقیقہ واحد نہیں بنتا۔ ہر ایک شیخ ایک خاص نوع کے تحت میں ہوتی ہو کہ وہ صورت اشکال انواع سے متما
 تسلیم کی گئی ہیں۔ اور صورت کے طور پر (جس میں صورت کا اختلاف کسب الاموریت و صورت کے ساتھ قرار دیا گیا ہے) علم کی ایک مقولہ کے تحت
 میں بھی باقی نہیں رہتا۔ اس مسلک پر جو ہر کی صورت ہو ہے اور کیفیت کی کیفیت اور مکی کہ مدلی بڑا نفس اتحاد حقیقہ یہاں کیا ذکر ہو جائے
 مذہب فروریوس کا ہے کہ اس میں علم معلوم خدا ہی کے تابع ہے۔ باقی ماندہ مذاہب کی مد سے گو علم کسی ایک مقولہ کے تحت میں آتا ہے
 لیکن وہ محض انتزاعی اعتباری رہتا ہے۔ حالانکہ بدایہ عقلیہ اس پر شاہد ہے کہ علم ایک حقیقہ واحد ہے۔ اس کا وجود محض انتزاع
 اور اعتبار پر موقوف نہیں ہوتا جس طرح سواد۔ سیاہ۔ نور۔ دفعی و حقائق حقیقیہ میں بالکل اسی طرح علم بھی ایک واقعی حقیقہ ہے جو علم ایک
 حقیقہ واحد واقع صرف اس مسلک پر مقرر ہے جو مسلک عامہ تکلیفیں ہے۔ یعنی علم عامہ انجلیا شیریا مالہ اور کہ کا نام ہے نہ کہ صورت یا
 شیخ در مثال کا علم کے متعلق مذاہب بہ لحاظ معلوم۔

عامہ تکلیفیں کے نزدیک علم حاکم الہی ہے۔ اور بعض علم ہے معلومیت کا مصداق شنی خدا ہی ہے۔ ان کے نزدیک معلوم کی
 دو قسمیں (معلوم بذات، معلوم بالعرض نہیں ہیں) علم ذہنی میں ہے۔ معلوم خارج میں موجود۔ یہ حضرات اشیاء کا وجود منیٰ تسلیم

ہوئی ہے یا بالفاظِ مکرہ شنیہ در ظرف میں موقوفہ رہتی ہے اور جو عرض حقیقہ کا تبدیل نہیں ہوتا تو اس صورت میں جو ہر کی صورت (جو وہیں میں قائم
 ہے) جو ہر ہوگی۔ حالانکہ اس پر عرض کی تعریف صادق آتی ہے کہ وہ موضوع (ذہنی) میں موجود ہے۔ پس ایک شنیہ جو ہر عرض کا صدق ہو گیا
 حالانکہ جو ہر عرض دو تہاں حقیقتیں ہیں۔ اس کا جواب یہ شیخ نے اس طرح دیا ہے کہ عرض جو ہر میں کوئی تہاں و منافات نہیں۔ ایک شنیہ ایک
 وقت صدق ہو سکتی ہے و غرض یہ کہ عرض کی تعریف صرف اس قدر ہے کہ الوجودی بالوضع۔ جو ہر کی تعریف یہ ہے کہ مہیتہ اذ
 جدت فی الخارج کا نسبت لائی و موضوع ظاہر ہے کہ ہر (جو ہر عرض) کی یہ تعریفات باہمی متضاد و متباہن نہیں۔ صورتہ جو ہر یہ چونکہ سر دست
 موضوع (ذہنی) میں موجود ہے اس وجہ سے وہ عرض ہے۔ لیکن جب کہ وہ خارج میں ظہور کرے گی تو قطعاً وہ موضوع میں نہ ہوگی۔ اس لحاظ
 سے وہ جو ہر بھی ہے۔ پس اس میں کیا مضائقہ ہے کہ ایک شنیہ ایک وقت جو ہر بھی ہو اور عرض بھی ہو جواب بتام ہے اس وجہ سے کہ شیخ نے
 جو ہر کے جو معنی ذکر کئے ہیں مقولات باقیہ میں بھی اس کا اعتبار ہے۔ مثلاً کیف کے یہ معنی ہیں کہ مہیتہ اذ جدت فی الخارج کا نسبت لائی و موضوع
 لافسفی فی القسمہ و النسبہ اس لحاظ سے سب مقولات عرض باہمی ہیں اور جو ہر کے ساتھ متضاد ہیں۔ درہ ظاہر ہے کہ عرض نہیں مقولات میں
 منصرف ہے۔ ایسی حالت یا منصرفہ صورتہ جو ہر یہ کسی کی مقولہ کے تحت میں داخل ہوگی اور منظر تصادم پیش آجائے گا البتہ اگر وہ دعویٰ کیا جائے کہ
 عرض کا انحصار ان مقولات میں ہے جو خارج میں موجود ہیں لیکن یہ بات نسبتہ و اضافہ میں نہیں چل سکتی و نیز یہ کہ عام طور پر علم کو مقولہ کیف سے
 گردانا گیا ہے۔ اس طور پر یہ تو ہر باطل ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے محقق دوائی نے کہا ہے کہ اور ذمہ کو کیف و غیرہ ہمارا کہتے ہیں بطلان و تشبیہ
 علامہ قوشچی نے جواب میں یہ پہلو اختیار کیا ہے کہ صورتہ جو ہر یہ کو ذہنی میں حصول بلا محلول ہے اور علم دوسری شنیہ ہے جو ذہنی میں قائم ہے۔ اس
 طور پر ہر ایک شنیہ دو تہاں مقولہ کے تحت میں نہیں آتی لیکن خبر (ذہنی) میں کسی شنیہ کا حصول بلا محلول دائرہ عقل سے خارج ہے۔ علامہ عنری
 ہر ایک مقولہ کے متعلق دعویٰ کر دیتے ہیں کہ اس کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی کے لحاظ سے وہ مقولہ ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ
 سے عرض عام۔ پس صورتہ جو ہر یہ کیف معنی عرض عام ہے۔ لیکن کلام قوم میں اس کا ثبات مشکل ہے کہ ہر ایک مقولہ کے دو معنی آئے ہیں
 عرض اشکال کامل جیسا کہ چاہئے کہ کسی سے نہ ہو سکا۔ اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اشکال ہر تقدیر پر وارد ہے خواہ صورتہ جو ہر یہ کو علم قرار دیا جائے
 یا نہیں۔ البتہ اس کے علم قرار دینے پر اشکال میں نہ لائی ہو جاتی ہے۔ انھیں غریبوں اور دشواریوں کو دیکھتے ہوئے صدر شیرازی معاصرتحق
 دوائی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ صورتہ جو ہر یہ ذہنی میں پہنچ کر عتدال جاتی ہے۔ چونکہ ان کے نزدیک وجود اصل ہے اور حیثیات پس
 کے تابع ہیں پس وجود کے تبدیل سے حیثیات میں تبدیلی پیدا ہو جائے کوئی تعجب نہیں اس وجہ سے آسانی کے ساتھ انہوں نے نفس
 مسلک کو اختیار کیا اور یہ سمجھ بیٹھے کہ اس سے تمام دشواریوں کا خاتمہ ہو گیا۔ لیکن کلام لاوی مذہب ہی نہایت ہے کہ حیثیات جو معروض وجود
 ہیں وہ اپنے عناصر کے تابع بنائی گئیں ثانیاً یہ کہ اس طور پر حیثیات کا انحصار نہیں رہا حالانکہ کلام اس تقدیر تھا اور اس کی اصلاح کی جادہ رہتی تھی
 عرض منہ لعل العظماء لافسافہ الدہر۔

(۱) جوہر نامی متحقق۔ حاضر مظہرین وجود ذہنی کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک شنیہ خارجی معلوم بالذات ہے۔ کسی شنیہ کا نقشہ و صورت ذہنی
 میں نہیں آتی اس وجہ سے ان پر الزام قائم ہوتا ہے کہ علم منفہ ذات اضرافہ ہے۔ یہ معلوم کو چاہتی ہے۔ بغیر معلوم اس کا تحقق غیر ممکن ہے

جس طرح اودہ بغیر موقوفہ کا مددہ بغیر مقدمہ متعلق نہیں ہو سکتی اسی طرح علم بذکر معلوم متعلق نہیں ہو سکتا معلوم کے فقدان پر علم کا فقدان ہو چکا
معلوم معنی کے ساتھ علم متعلق نہیں ہو سکتا اور مدہ معلوم قرار پائے گا اور جبکہ معلوم ہو گیا تو وہ معلوم محض نہیں رہا کیونکہ معلوم معنی کسی
محقق کے ساتھ معروف نہیں ہو سکتا۔ یہ لازم نہایت زبردستی دئی ہے لیکن متکلیف اس الزام کا التزام کرتے ہیں اور وہ علم کا تعلق معلوم معنی
کے ساتھ جانتے ہیں اور یہ بلا تردید باطل ہے۔ اسی وجہ سے محققین متکلیف اس معاملہ میں حکماء کے ہم آہنگ ہو گئے ہیں اور وہ محض حکماء
ووجود ہستی کو تسلیم کرتے ہیں۔ قائلین بالوجود الذہنی کی بڑی دلیل یہ ہے کہ برآمد کا نام ہی اشیاء کا علم ہوتا ہے نہ کا خارج میں وجود نہیں ہوتا
پس جبکہ وہ خارج میں نہیں ہیں تو معلوم ہونے کی وجہ سے ضرور کسی نہ کسی ظرف میں ان کو وجود ہونا چاہیے اس صورت میں لامحالہ انکا
وجود ہستی تسلیم کرنا ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ جو اشیاء خارج میں معلوم ہیں ان کے لئے واقعی احکام ثابت کئے جاتے ہیں اور
یہ ظاہر ہے کہ ثبوت احکام کے بیشتر معلوم علیہ یا ثابت کہ موجود ہونا چاہیے کیونکہ کسی حکم کا ثبوت بلا تردید اس بات کو چاہتا ہے کہ ثبوت
لے پہلے ثابت ہوا اور جبکہ خارج میں وہ موجود ثابت نہیں ہے تو لامحالہ ان میں اس کا ثبوت ہونا چاہیے اور وہ ان اشیاء کے نقشے
یا صورتیں ہیں۔ خاتم الحکماء حضرت مولانا فضل حق قدس سرہ فرماتے ہیں کہ اشیاء کے لئے وجود خارجی کی طرح وجود ہستی کا بالکل
بدیہی امر ہے۔ ذوق سلیم اس کا شاید چھ اور دوہدائیات کے قبیل سے ہے جس پر استدلال قائم کرنے کی ضرورت نہیں۔ وہ فرماتے
ہیں کیا متکلیف اس کو محسوس نہیں کرتے کہ جو صورت کو موصوفہ (ترشی) کا تصور ان کو ہوتا ہے تو ان کی مدخل ٹپک پوتی ہے حالانکہ ایسی دوسرے
نہیں آئی۔ یہ اثر صرف ترشی کے وجود ہستی کا ہے۔ پس وجود ہستی کا انکار کاربدا بہت ہے حسیہ کہ پہلے ذکر کیا گیا اگر حکماء اسی پر اکتفا کرتے
تو بہتر ہوتا لیکن انہوں نے اشیاء کی صورتوں کو جو کہ اشیاء کا وجود ہستی ہے) مصداق علم قرار دے دیا اور مشائیر نے تو ایک قدم اور
آگے بڑھا دیا صورتیں اشیاء کے ساتھ متحدہ بحسب المابیت ہیں۔ حکماء اس غلطی کا یہ اثر ہو کہ ان پر وہ الزام قائم ہو گئے۔

(۱) علم حقیقہ واسدہ نہیں رہا۔

(۲) علم معلوم دونوں متحدہ مصداق ہو گئے۔ یعنی جب موجود خارجی معلوم مصداق بالذات کے دائرہ سے نکل گیا تو اب بجز صورت ذہنیہ
کے کوئی معلوم بالذات باقی نہ رہا کسی کے وجود عدم پر علم کا وجود عدم پر منحصر ہو گیا۔ اور یہی صورت ذہنیہ جب علم قرار پائی تو پروردہ علم معلوم کا
مصداق ہی صورت ذہنیہ ہو گئی حالانکہ علم معلوم متعین اشیاء میں ان میں تقابل اختلاف ہے۔ اور جبکہ سبہ و متقابل ہیں تو سبہ و کا مصداق علیحدہ
ظہیر ہونا چاہیے۔ اس رمز کو حکماء بھی سمجھتے ہیں۔ اسی وجہ سے انہوں نے صورت حاصلہ کے دو اعتبار پیدا کر لئے۔ یعنی ۱۔

(۱) صورت معی حیث ہی ہیں (۲) بلا لحاظ عرض و ذہنیہ دونوں اختلافات شخصیات عقلیہ

(۳) صورت مخلوطہ یا صورتیہ ذہنیہ۔ پہلے اعتبار کے لحاظ سے صورت ذہنیہ کو معلوم قرار دیتے ہیں۔ اور دوسرے اعتبار کے لحاظ
سے اس کو مصداق علم کہتے ہیں۔ اس طرح وہ گویا اپنے زعم میں اس الزام سے بڑی ہو گئے اور سمجھ گئی کہ علم معلوم کا مصداق
متعین لکل آیا کہ تعین اعتباری ہی لیکن حقیقت یہ ہے کہ معنی اس تعین اعتباری سے کوئی کشور کار نہیں ہوتا۔ علم معلوم پر دو حقائق۔ تیسرہ
کے قبیل سے ہیں۔ علم کا علم ہونا اسی طرح معلوم کا معلوم ہونا کسی کے لحاظ اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔ اسی وجہ سے متکلیفین دونوں کا

مصدق علیحدہ مانتے ہیں۔ علم ان کے نزدیک حاکم الخلیفہ ہے اور مصداق معلوم یا شئی خارجی ہے (مسب رائے منکرین وجہ یعنی یہاں
 ذہنیہ) (مسب رائے قائلین بالوجود الذہنی) مشائیر کے مسلک پر (جو کہ اغلاط مایات کے قائل ہیں) خصوصیت کے ساتھ اشکال
 غویس لازم آتا ہے جس کا ذکر اوپر آگیا۔ مشائیر کا دامن اس سے پاک ہے۔ عرض حکم مشائیر پر دو لازم قائم ہوتے ہیں۔ اور حکماء مشائیر
 کی طرف متذکرین الزام حاضر ہوتے ہیں۔ حیرت و اہم (یعنی ایک شئی کا دو مقولہ کے تحت میں سمجھنا) ایسا ہے کہ اگر مشائیر صورتہ ذہنیہ کو مصداق علم
 بھی قرار دیں تب ان کو اس سے منفرد نہیں۔ اسی وجہ سے متذکرین نے معلوم کے دور میں صورتہ غیر متحدہ (شیخ) کو رکھا ہے اور علم حسانہ
 انجلاش کو قرار دیا ہے۔ اس مسلک پر علم معلوم متعارف ہو جاتے ہیں اور علم کا تعلق معدوم مفصل کے ساتھ لازم نہیں آتا اور پھر مزید لطیف ہے کہ
 علم حقیقہ واحدہ کے تحت میں آجاتا ہے۔ میرزا پر علامہ قوشچی و محب اللہ بہاری اس دعوہ کو سمجھ لیتے تو کسی صورتہ متحدہ کے قائل نہ ہوتے
 اور جو معلوم میں یہی مان کے قول بالحد کرنے سے گو علم معلوم متعارف ہو جائیں گے لیکن یہ اشکال ان پر بدستور قائم رہے گا کہ ایک
 شئی دو تہاں مقولہ کے تحت میں آگئی۔

دلایل ابطال صورتہ

یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ صورتہ کے علم ہونے کے ابطال میں جو دلائل میں ان کو ایک فصل میں جمع کر دیا جاوے۔ اس میں کوئی گمراہی
 کی لیکن افادہ سے محال نہ ہوگی
 دلیل اول یہ دلیل چند مقامات پر موقوف ہے۔

(۱) جو چیز کسی شئی خارجی سے ذہن میں حاصل ہوتی ہے وہ ایک اثر ہوتا ہے۔ دو یا تین اس سے زائد کچھ نہیں ہوتے اس پر حیدان شاذ
 (۲) دوسرے موجود خارجی حقیقی معلوم نہیں قرار دیا جاسکتا کیونکہ وہ متعلق معدوم ہوتا ہے یا ہو جاتا ہے۔ لیکن علم بدستور قائم و موجود ہوتا
 ہے حالانکہ علم منفرد ذات متعارف ہے اور یہ محال ہے کہ ایسی صفہ کا بقا بغیر اس کے متعلق کے ہو۔

(۳) واحد یا شخص ایک اعتبار سے دونوں کا اجتماع نہیں ہو سکتا۔
 (۴) کسی شئی کا علم کسی ذہن کے فرض و اعتبار پر موقوف نہیں ہے کیونکہ علم امر واقعی ہے اور امور ذہنیہ اپنے وجود متحقق ہونے میں
 کسی کے لحاظ و اعتبار پر موقوف نہیں ہوتے درجہ اعتبار یا ذات و اقیما میں کوئی فرق در ہے۔ ان بدیہی مقدرات کے بعد دریافت
 طلب یہ امر ہے کہ وہ صورتہ جو کسی شئی کی ذہن میں حاصل ہوتی ہے۔

(۵) بعض علم ہے اور معلوم کوئی اور شئی ہے یا

(۶) وہ صرف معلوم ہے اور علم اس کے ماسوا ہے یا

(۷) علم معلوم دونوں کا مصداق ہے اور بعض ایک اعتبار سے یا

(۸) دونوں کا مصداق دو مختلف اعتبار سے ہے۔ انرا ذکر دو اعتبار۔

۱۔ ہاں بلکہ باطل اور ساقط میں اس وجہ سے کہ اس پر ہر تقدیر پر علم، محض ایک، اعتباری مبنی ہو جائے گا۔ حالانکہ فرض و اعتقاد پر علم کی
 اعتبار نہیں ہے جیساکہ مقدمہ سابقہ سے واضح ہو چکا ہے تیسرے اعتبار کی بنا پر علم، معلوم یا معلوم ہو جانے سے۔ حالانکہ مقدمہ ثانیہ سے
 معلوم یا معلوم ہو جانے سے علم معلوم دونوں کا انتقام ہو جائے گا۔ برہنہ مقدمہ سابقہ پہلا احتمال بھی باطل ہے کیونکہ علم
 صورتہ قرار پایا تو معلوم کیا مبنی ہوگی۔ اگر موجود خارجی ہو تو یہ قدر ثانیہ کی رو سے باطل ہے کیونکہ خارج میں اس شے یا معدوم ہو جاتی
 اصلان کا علم باقی رہتا ہے پس لا محالہ یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ ہمارے اذہان میں جو صورتیں مسمیہ ہیں وہ معلوم نہیں اور علم کوئی دوسری شے ہے۔ اور یہ
 اہم ہے کہ علم حقیقہ واحد ہے جس کے افراد مختلف بالحقائق نہیں ہیں۔ یہ بات صرف قول بالاعتبار پر ہی مسکو سکتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ علم
 عام مالہ کی کیفیت خاصہ کا ہے جس سے اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہو گیا کہ احتمال ثانی ہی حق ہے۔

دلیل دوم اس کے انکار کی مجال نہیں کہ بسلاذقات کلیات و مفادیم منتفیات کا علم ہو تاکہ جن کا علم اشیاء خارجیہ سے
 مانع نہیں ہو تا اور نہ یہ مفادیم خارج میں موجود ہوتے ہیں۔ ان کا حصول ذہنی میں برابر است ہوتا ہے پس اگر یہ مفادیم (جو ذہن میں محسوس
 ہوتے ہیں) اپنا علم خود ہی ہے تو یہ مقدمہ ثالث کی رو سے باطل ہے کہ ایک مبنی مصداق علم معلوم نہیں ہو سکتی۔ خارج میں کوئی مبنی موجود
 نہیں ہے جس کو ان کا علم یا معلوم کہا جاسکے۔ پس الاحوال ان کا علم ایک دوسری مبنی یا کیفیت کے ذریعہ ہوگا جو ذہن میں قائم ہے۔ اس سے
 معلوم ہوا کہ اشیاء کے نقشے یا ان کی صورتوں کو مصداق علم قرار دینا صحیح نہیں بسلاذقات علم ہوتا ہے اور صورتہ کا مصداق علم ہونا لازماً
 سرے سے صورتہ یا مصلیٰ مانعہ کا وجود ہی نہیں ہوتا۔ پس مطلقاً صورتہ کو مصداق علم قرار دینا کوئی دانشمندی نہیں ہے۔

دلیل سوم علم اگر صورتہ متحد مع العلوم ہو تو تصور اپنے نقیض (لا تصور) کا مبنی ہو جائے کیونکہ جس طرح ہم دوسری اشیاء کا تصور
 کرتے ہیں اسی طرح لا تصور کا بھی تصور کرتے ہیں تو اس صورتہ میں لا تصور مبنی تصور ہو جائے گا کیونکہ علم معلوم کا اتحاد تسلیم کر لیا ہے اور یہ بلکہ
 محال ہے کہ مبنی اپنے نقیض کا مبنی ہو جائے۔

دلیل چہارم علم اگر صورتہ متحد ہو تو لازم آتا ہے کہ علم حقیقہ واحد نہ رہے بلکہ ایک مقولہ کے تحت میں بھی متعدد درجہ کیونکہ اس
 صورت میں علم جو ہر مبنی ہو ہوگا اور علم کیفیت مبنی کیفیت (دلی بذا نقض) بلکہ علم اعتباری بھی ہوگا اور انتزاعی بھی کیونکہ اعتباریات و انتزاعات
 کا بھی علم ہوتا ہے اور فرض یہ کیا گیا ہے کہ جس کا علم ہوتا ہے وہ اس کا مبنی ہے۔ پس علم واقعی حقیقہ بھی ہوگا اور اعتباری بھی۔ یہ دلیل مشہور ہے
 دلیل پنجم علم اگر صورتہ سے مجامد ہو تو لازم آتا ہے کہ اس کا علم، علم ضروری ہو کیونکہ یہ بات حکماء کے مابین طے شدہ ہے کہ ذات اور
 صفات کا علم، علم ضروری ہوتا ہے اور جب کہ صورتہ مصداق علم ہے تو وہ نفس کی صفت ہوگی پس ضروری ہے کہ اس کا علم، علم ضروری ہو
 یا صفت اس کے اس کا علم ضروری ہو تا یا باطل ہے خواہ صورتہ کوئی اعتبار یا مجامد ہے۔

(۱۷) اعتبار حقیقہ کلیہ کا ہے۔ اس اعتبار کی رو سے صورتہ صفت نفس نہیں بن سکتی کیونکہ جو صفات ہوتی ہیں وہ ضرورہ شخص ہوتی ہیں پس
 اس کے صفت نہ ہونے کی وجہ سے اس کا علم، علم ضروری نہ ہوگا اسی بنا پر مشہور ہے کہ کلیات کا علم، علم حصولی ہوتا ہے۔

(۱۸) صورتہ صفت لا کثافات بالعوامض لہذا نہ خواہ حقیقہ نہ ہو یا مبنی عنوان میں دونوں صورتوں میں اس کا علم بلکہ حقیقہ

اعتباری ہے تو محض قطعاً اعتباری ہو گا اور اعتباریات کو صفات نفس پونے سے کیا علاقہ۔ کیونکہ صفات نفس نשל نفس بواقعی ہوتے ہیں نہ کہ اعتبار پر موقوف۔

(۳) صورتہ شخصیت جو ذہنی میں قائم ہے اس میں البتہ صفہ نفس ہونے کی صلاحیت ہے لیکن دنیا فاعل طلب یہ اس پر ہے کہ اس صورتہ میں معلوم کیا چیز ہے۔ اگر معلوم خارجی ہے تو اس کا بطلان ہویدا ہو چکا کہ اس کے انتفاء سے علم کا انتفاء نہیں ہوتا۔ اور اگر خود ہی صورتہ ہے تو اتحاد علم معلوم لازم ایجاد سے کیا جس کا بطلان واضح ہو گیا۔ اگر دونوں میں فرق اعتباری نکالا جائے تو علم موقوف اعتبار پر ہو جائے گا حالانکہ علم کا علم ہونا کسی اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔ چہاں تب تعجب نیز یہ اس پر ہے کہ حکماء نے علم حضوری میں فیصلہ دیا ہے کہ یہاں علم معلوم دونوں ذاتاً و اعتباراً متحد ہوتے ہیں بلکہ تفرق اعتباری اس وجہ سے قائم نہیں کرتے کہ علم اعتبار پر موقوف ہو جائے گا حالانکہ علم حصولی یا مبنی علم معلوم تفرق اعتباری کے قائل ہیں۔ اور یہ نہیں سمجھتے کہ جو خرابی علم حضوری میں لازم آتی تھی۔ وہ یہاں بھی لازم آ رہی ہے کہ علم اعتبار پر موقوف ہو گیا۔

دلیل ششم حکماء کے متفقہ فیصلہ ہے کہ صورتہ جو نیات عقل و نفس میں ترسم نہیں ہوتے۔ کیونکہ یہ دونوں مجوہ ہیں اور صورتہ جو نیات مادہ و لواحق مادہ میں ملوث، لوث کا حصول منہ میں نہیں ہو سکتا بناءً علی صورتہ جو نیات جو اس ملاء میں ترسم ہوتی ہیں۔ اور جبکہ علم مجرد صورتہ سے ہے تو جو اس کا علم ہو لازم ایسا حالانکہ حکماء کی تصریح ہے کہ جو اس نکات اندک ہیں نہ کہ خود مددک۔ یہ دلیل حضرت مولانا عبدالمعلیٰ بجا العلوم قدس سرہ نے قائم کی ہے۔

بحث الوجود الذہنی

علم کے اکثر مباحث اس پر موقوف ہیں اس وجہ سے مستقل اس بحث کو لانے کی ضرورت ہے گوکہ مفہم کچھ محسوس کا اور پرانی ہے مادہ متکلمین وجود ذہنی کے منکر ہیں۔ حق کے ماسوا اقسام حکماء و متفکرین متکلمین وجود ذہنی کے کماثل ہے حکماء کہتے ہیں کہ شایہ کے دو جزو ہیں (۱) وجود اصلی حقیقی کہ جس پر انکار تب مرتب ہوتے ہیں۔

(۲) وجود ذہنی و ظنی جو غیر مرتب الیہ ہے جیسے نارنگ ہلکا سا کا ایک وجود ہے سا ہے کہ جس کی مد سے گرم ہے اور جلاتی ہے اور دوسرا اس کا عکس درپور ہے جس کی وہ نہ جلاتی و لا ہے نہ گرم ہے یہی اس کا وجود ذہنی و ظنی ہے یہ تقسیم بطور شایہ ہے۔ عام طور پر تقسیم اس طرح ہو کہ وجود کی دو قسمیں ہیں

(۱) وجود خارجی۔ یہ وجود بالکل بدیہی ہے جس کا کوئی منکر نہیں دوسرا وجود ذہنی جو اس کے بغیر لاف ہے یہ تقسیم ہر دو مسلک پر متعلق ہے خواہ مسلک امثال ہو یا مسلک اشباح۔ اس طریق پر وجود ذہنی ہے دبا لکل بدیہی ہے اس پر استدلال قائم کرنے کی ضرورت نہیں۔ حضرت مولانا فضل حق قدس سرہ اپنے رسالہ علم معلوم میں فرماتے ہیں۔

انا اذنا جعم الی الوجود ان تجد صورتہ الا شایہ مرتبہ فی الواح اذہان و اما امتہ المتکلمین

والاستيفانها انفسهم. افليسوا يتصورون الاشياء التي لا خلاق لها من الوجود في الاعيان كالحقيقة
 والحقبة والحقبة وسائر انسيبوا لاختلافات. ثم يذهبون يتكروون في حرة تهم الارادية فانهما يكادون
 انهما يات قبل وجود تلك الحقايات لو كانوا يعقنون. وبقضا فلا يرون ان الموضوعات اذا خضرت بالخاص
 بل وهل هذا الوجود صورة الموضوع في انفسها انتقلت كلها تامة الى الشريعة؟

جواب: وجود ذاتي اس پر دو دلیل کاظم کی گئی ہیں کہ وہ نسبت بہتر ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ علم صفہ ذات معناتہ ہے اس کے لئے
 اس کا ضروری ہے اور وہ معلوم ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ علم ذہن میں قائم ہے اور اس بات معلوم علم میں موجود نہیں ہوتے۔ اب
 اس کا ذہن میں تسلیم نہ کیا جائے تو لازم آئے گا کہ علم نفس کے ساتھ علم کا عقل پر جائے یہ بدو اشتراک ہے۔ دوسری دلیل یہ کہ
 شہاد کے لئے بھی احکام کی باقی مصادق ثابت کئے جاتے ہیں کہ جو خارج میں موجود نہیں ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ ثبوت احکام معلوم علم
 حاصل کے وجود پر موقوف ہے اور یہ کہ اس کا جو خارج میں نہیں ہے تو لا محالہ اس کا وجود ذاتی تسلیم کرنا ہو گا۔ منکرین وجود ذاتی اس پر
 برکتے ہیں کہ اگر اس شہاد کا وجود ذاتی تسلیم کریں تو اس کا حاصل بدو اسود۔ اس میں دفع ہو گا تو لازم آئے گا کہ وہ گنگو کر بدو ہے جس میں بقا
 و حاصل کو کہتے ہیں جس میں حرمت قائم ہو۔ جب بدو یا حرمت کا اصل ذہن کو تسلیم کیا جائے گا لا محالہ وجود ذاتی کی تقدیر اس سے
 (اس) تو پھر یہ نتیجہ ظاہر و باہر ہے کہ ذہن حاصل بدو دفع ہو گیا۔ حالانکہ یہ بدو باطل ہے۔ اس کا جواب جب اس طرح دیا گیا کہ
 کہ جس میں خود کا قیام خارجی ہو۔ تو منکرین نے اس شکل کا رخ اس طرف پھیر کر ذہن کا ذاتی وجود ذاتی ہر دفع ہو گا تو لازم آئے گا
 نہ بدو ہے جس میں نہ جیت قائم ہو اور خود وہ ہے جس میں خودیہ کا قیام ہو۔ یہاں قیام خارجی کا قدر نہیں مل سکتا کیونکہ نہ خودیہ وجود
 حاصل کے قبیل سے ہیں۔ یہ حرمت، ایضا کی طرح خارج میں بنفسہ موجود نہیں ہیں پس ان کو قیام خارجی سے کیا علاقہ اور جب قیام
 نہ ہو تو جواب سا قیام ہو گیا کیونکہ جواب کا لا محالہ قیام خارجی یا قیام باہر قیام خارجی مفقود ہے۔ اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے
 علم میں موجود نہیں ہیں لیکن ان کو لا محالہ خودیہ حاصل ہے جو مرتب الاثر ہے پس نفع و حقیقت وہ ہے جس میں نہ جیتا اس طرح
 اور ان نہ جیت اس پر مرتب ہوں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ذہن میں نہ جیت کا قیام ایسا نہیں ہے کہ اس پر ان نہ جیت مرتب ہوں اس میں
 ذہن نہ جیت کے قیام سے نفع نہیں ہو سکتا خودیہ کے قیام و ملوں سے خود ہو سکتا ہے۔ وجود ذاتی کو مرتب الاثر کو بھی وجود خارجی
 تعبیر کرتے ہیں تو کہہ وجود خارجی اشارہ ہو۔ اس اطلاق کے لحاظ سے جواب دیا گیا تھا کہ مناطات اصناف قیام خارجی ہے اور جس
 در تقدیر ملول حرمت و بدو ذہن) حرمت، بدو ذہن میں مفقود ہے۔ اسی طرح نہ جیتہ دفعہ میں بھی اس کا فقدان ہے۔ منکرین وجود ذاتی کا
 رشمہ یہ ہے کہ اگر تقدیر وجود ذاتی ہو سے ہونے جسم کا حصول ایک نہایت صغیر حاسہ میں لازم آتا ہے۔ یعنی جب کہ اشیا
 ذہن میں تسلیم کر لیا گیا تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ فلک فلک جیسا جسم کہہ ذہن میں سما جائے۔ اور یہ بدو باطل ہے اس کا
 ہے کہ منکرین نے قیاس مع الفارق کیا ہے۔ معنی حصول جسم اور حصول مثل میں فرق نہیں کیا جو جسم کا کسی شئی میں حاصل ہوتا
 ہے اس میں صوفی کا کسی میں ملحق ہونا اور سمجھنا دوسری شئی ہے۔ بقدر وجود ذاتی مشیہ کی صورت میں بالمشقہ ذہن میں متلیع ہو

[illegible]

ومن تشكيكنا بجهل الأجسام العظام كيف يرسم في الشاعر الصغيرة الاحجام فكيف يوجد في الذهن
وصف ذات نجمة وسماوات ابدج وجمال شاهقة ويجردوا قطة . وهذا في غاية السقوط . فمن الظاهر الذي
لا يريب فيه ان الموجودات الخارجية لا ينقل في الذهن باعينها كما ستحققه ان شاء الله تعالى بل انما
يرسم امثالها المحاكاة سواء كانت مشاركة لها بالماهية كما هو من ذهب القائلين بانفسها . مباحة ايها
بحسب الماهية على ما هو من ذهب الذاهبين الى الاشياء . ولا امتناع في امثال الماهيات مع بعض
العوارض المادية في الذهن . انما الامتناع في حصول الايقان . لاجسام فيمادونهما من الامكنة في بعضا مرو
بالجملة منشأ هذه الشبهة قياس الوجود الذهنى على الوجود الخارجى

وجود ذہنی پر ایک شے یہ بھی کیا جاتا ہے کہ بر تقدیر وجود ذہنی اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔ مثلاً سو لا۔ لا سو اور دونوں ایک وقت تصور ہو سکتے ہیں۔ اور جب کہ تصور حصول ذہنی سے جدالت ہو تو یہ تقریر نکلا کر ایک وقت ہر دو نقیض (سو لا۔ لا سو لا) کا حصول ذہن میں ہو گیا اور یہ بعینہ اجتماع نقیضین ہے۔ اس کا جواب ظاہر ہے کہ نقیضین، حصول سو لا فی الذہن نہیں ہیں بلکہ حصول سو لا فی الذہن کا نقیض عدم حصول سو لا فی الذہن ہے مگر مفرضہ میں اس کا تحقق نہیں ہوا اور جو صورت متحقق ہے اس میں اجتماع نقیضین نہیں۔ اس قسم کے شبہات واجہیر اور بھی ہیں۔ امام راہی نے اپنی بعض کتب میں میں شبہات تک درج کردئے ہیں مگر وہ سب کچھ احتیاطاً ہیں۔ اس وجہ سے قلم اٹانے لگے۔

فہرست مذاہب قائمین وجود ذہنی

- (۱) صورتی حاصل بطریق حصول اشیاء با نفسہا، علم ادبی معلوم۔
- (۲) صورتی حاصل بطریق حصول اشیاء با شہاہا، علم ادبی معلوم۔
- (۳) صورتی حاصل بطریق حصول اشیاء با نفسہا، معلوم اور علم حالتہ اور آئینہ۔
- (۴) صورتی حاصل بطریق حصول اشیاء با شہاہا، معلوم اور علم حالتہ اور آئینہ۔
- (۵) صورتی حاصل بطریق حصول اشیاء با نفسہا لا بطریق حصول فی الذہن، معلوم۔ علم حالتہ اور آئینہ۔
- (۶) صورتی حاصل بطریق حصول اشیاء با نفسہا، معلوم۔ علم حالتہ اور آئینہ مقلوبہ بطور غلط یا بطلی اتحادی۔
- (۷) پہلا مذہب حکماء مشائخ کا ہے۔
- (۸) دوسرا مسلک حکماء اشراقیہ کا ہے۔ یہ دونوں گروہ علم معلوم کے اتحاد کے قائل ہیں۔
- (۹) تیسرا مذہب علامہ زہرا کا ہے۔ پسندیدہ ہے۔

(۱۰) چوتھا مذہب پسندیدہ حضرت مولانا فضل جی شیر آبادی قدس سرہ ہے۔ اس اسی طرح میلان ہے حضرت ملا نظام الدین سہروردی کے کل تلامذہ راشدین کا۔

(۱۱) پہلا مذہب علامہ آتشجی شارح تجرید کا ہے۔

(۱۲) چھٹا مذہب صاحب سلم معلوم مراد مذہب الہادی کا ہے۔ وکل درجہ مولیٰ ہے۔

(۱۳) ساتواں مذہب صدر الدین شیرازی معاصر محقق دوانی کا ہے جو نہایت عجیب و غریب ہے وہ یہ کہ اشیاء کی صورتیں ذہن میں اصل ہوتی ہیں اور یہ صورتیں صورتوں کے ساتھ متحد حسب المادیت ہوتی ہیں۔ یعنی مادیات کا ذہن اور خدا کی مخلوق ہے لیکن صورتیں ذہن میں اصل کے بعد کبھی بن جاتی ہیں یہ صورتیں انقلاب ہے۔ اس کا ابطال تحقیق مذہب کے ذیل میں آجائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

(۱۴) آٹھواں مذہب اس سے بھی زیادہ عجیب ہے وہ یہ کہ اشیاء با شہاہا مع مادہ اور اس کے خلد عن شخصیت کے ذہن میں حاصل کی ہے۔ یہ قائل شخص کو متکثر تسلیم کرتا ہے۔ یعنی شخص واحد و ظرف میں پایا گیا ہے۔ یہ بے حد غلو ہے اس کا ابطال بالکل بڑی سہولت سے ہوتا ہے۔

(۱۵) نواں مذہب میں متعدد نہیں ہو سکتا کہ وہ ظرف میں اس کا تعدد ہو۔ و نعم ہاقل تمام اسکا مولانا فضل جی شیر آبادی قدس سرہ

• وقد رقی تظن ان الاشياء تنطبع فيه بانفسها فمنهم من يبلغ غلوه في ذلك الى ان قال بان حاصل في لذهن هو نفس الوجود في الاعيان بعينه. وان الوجود في الذهن والمتحقق في العين احد بالعدد ولا يدرى ان الواحد بالعدد لا فكثير بشخصه ولا يتعدد. انحاء وجوده ولا فليس

احدا بالعدد۔

حصول اشیا بالفہما کا تحیل

اس کے قائلین کا تحیل یہ ہے کہ جب تک شکی صورت اس کے ساتھ تقدیر الہیہ نہ ہوگی اس کے لئے موجب کشف نہیں
 سکتی بلکہ کذب ہونے لگتی ہے۔ اس پر ہے کہ ایک شئی کے لئے اس کا ہمالیہ بحسب الماہیہ منشاء انکشاف نہیں ہو سکتا۔ انکشاف
 لئے اتحاد ذاتی ضروری ہے۔ لیکن اس کا یہ قاعدہ علم بالوہم میں ٹوٹ جاتا ہے کہ جوہر شکی اس شئی کے لئے کاشف ہے حالانکہ وہ شئی
 ذوالوجہ ہے۔ وجہ کے ساتھ اتحاد ذاتی نہیں رکھتی۔ مثلاً انسان کا علم جس طرح ذاتیات سے ہوتا ہے۔ اسی طرح عرضیات مثل کاتب کا
 وغیرہ کے ذریعہ بھی ہوتا ہے۔ بلکہ یہ ظاہر ہے کہ کاتب اور انسان دونوں متحد الماہیہ نہیں ہیں۔ ہر ایک کی ماہیہ اور حقیقت علیحدہ علیحدہ ہے۔
 وصف اس کے کاتب کے علم سے انسان کا علم ہوتا ہے۔ چونکہ کاتب انسان کے لئے وجہ عرضی ہے۔ اس وجہ سے اس علم کو علم
 کہتے ہیں۔ پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ شیخ نے کیا قصور کیا ہے کہ یہ باوصف ہوئی ہونے کے ذرائع کے لئے موجب کشف کیوں نہ ہو
 عارض کیا جائے کہ وہ ذوالوجہ پر محمول ہوتی ہے۔ اور شیخ کا مسل ذرائع پر نہیں ہوتا تو اس صورت میں بھی مفقود ہے کہ وہ بھی ذوالوجہ ہے۔
 نہیں ہوتی۔ پس جبکہ باوصف نہ محمول ہونے پر نہ کے صورت کو ذوالوجہ کے لئے موجب کشف کہتے ہیں تو شیخ کو ذرائع کے حق پر
 باعث کشف کہتے ہیں کیلئے مستحکم ہے کہ ایک کا موجب کشف ہو نا جائز اور دوسرے کا ناجائز حاصل غیر علاقہ محاکات ہے نہ کہ اتحاد بحسب
 دیکھئے مصورہ تیرہم کے لئے باعث کشف نہیں نہ زید غرور کے لئے موجب کشف حالانکہ اتحاد ذاتی موجود ہے۔ وجہ کے دونوں میں
 محاکات موجود نہیں۔ تصویر فرس بافرس کے لئے موجب کشف ہے حالانکہ اتحاد ذاتی مفقود بلکہ تباہی مفقود تک موجود۔ وجہ کے علاقہ
 موجود ہے۔ پس اصل چیز علاقہ محاکات قرار دینا چاہئے۔ دوسرا قائلین کا یہ ہے کہ دلائل وجود ذہنی کے اگر تمام ہو جائیں تو وہ اس پر دال
 کہ ذہن میں خود اشیا حاصل ہوں۔ یعنی ان کے وہ صورت میں ہوں جو اشیا کے ساتھ متحد بحسب الماہیہ ہوں۔ کیونکہ وہ
 محکوم علیہ ہیں تو اگر وہ غیر ہاڈن میں حاصل ہوں تو کم از کم ان کی وہ صورتیں حاصل ہوں جو ان کے ساتھ اتحاد ذاتی کوئی ہیں۔ اور شیخ
 مفاد بحسب الماہیہ تو اس کے محکوم طرہ ہونے سے شئی کو محکوم طرہ پر جانے کی کہ ایک مفاد محکوم دوسرے مفاد کی طرف متحد
 نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے مندرجہ ہے کہ صورت حاصل ہونے کی کے ساتھ متحد بحسب الماہیہ ہو۔ حضرت مولانا فضل حق شیرازی
 سسر اس پر یہ عقیدہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ اصول تسلیم کر لیا جائے کہ ایک مفاد کا محکوم دوسرے مفاد تک نہیں پہنچتا تو پھر چاہیے کہ خود
 غفیر لا مصورہ دہم میں حاصل ہو۔ حالانکہ ترقیہ حصول اشیا ہا نفسان صورت ذہن میں آتی ہے جو بلحاظ نقصان وجہ شئی کے منہ
 ہوتی ہے کہ وہ ماہیہ میں اس شئی کے ساتھ شریک ہو پس جبکہ نقصان وجہ مفاد صورت کا علم اس شئی کے علم کے لئے کافی ہو
 اسی طرح اس صورت کے محکوم علیہ ہونے سے شئی کا محکوم طرہ ہونا بھی لیا تو شیخ کا علم اس شئی کا علم جس کی شیخ ہے کہ کو کر نہ سمجھا جائے۔ مگر
 کے مفاد ہونے میں دونوں میں کو کہ شیخ مفاد بحسب الماہیہ ہی ہے لیکن جب کہ وہ شئی سے ملتا ہے اس کی حاکم ہے تو اتنے ہی
 کی ہر اس کا علم ہونے شئی کا علم ہو چکا ہے اور محکوم سیر کیا گیا ہے اس کی تعدی شئی تک تسلیم کرنا چاہیے۔ شیخ کے قول کرنے سے

معلوم صورتہ تمدد ہوتا ہے جس میں ان سے نجات مل جاتی ہے۔ خصوصاً ایسی حالت میں جب کہ عمل کا مشاہدہ جو کہ علم کو دلجو
 کرتا ہے۔ حالانکہ محذورات کے مفاد ہوتی ہے۔ اس مقام پر مولانا کا ارشاد مرقص ہے۔

فان هذا كله لا ينقسم وذلك لان المهورية العينية لا يتمثل في الذهن بل الحاصل في الذهن نما
 موه مغايرة له وجودا وتشخصا وان شاركتها في الماهية النوعية على ما يدعيون اليه فمات في
 العلم من المهورية في انكشاف المهورية العينية فلذلك لا يكفي تعلق العلم بالشيء الماخوذ منها
 ما يوجب الحقيقة والمهورية معاً في كشفه. وكذلك المحركة على صورة ذهنية ظنية قد تجاوزها
 ما هو ظل له وهي مغايرة له وجودا وتشخصا بما لا يحاوزه مثلاً ذلك الشيء الى ذلك الشيء فمذيرة
 في الوجود والتشخص والمغايرة بحسب الوجود والتشخص وبما هي معاً يساقان في سبيل واحد في
 لا متناه من العدى والمحل وعدمه لا متناه عن الكشف والعلوم. استحققت الاولى بالقبول ولا يذبح
 علواً عن الثانية. على انهم لما سوغوا ان يكون وجه الشيء المباني اية بالماهية وهو حاصل في الذهن مغاير لذلك
 الشيء وجودا وتشخصا كما يقال ان يحاوزه محكوم من ذلك الشيء في بالهول لا يجوز ان يكون شبح كذلك فيكون له
 ملازمة مع ذي الشبح مجبولة لانه ما ينتقل الذهن من ذلك الشيء فيتعدي المحكوم منه اليه وبما الصورة الحكيمة
 الشئ للشارك اياك بحسب الماهية بها نقول ان العلاقة مع ذلك الشئ. فقول انه لما كان له الثاني انه مشار له بحسب
 دية فلا يخلو ما ان يكون العلاقة القدر ما يكون الصورة كما شقة له في كلون فهي موجودة بين الشبح وذي الشبح
 مئة او يكون هي الثانية فليزمن تكون الصورة الحاصلة من زيد كما شفا لعمرك لا بها يشارك ايضا بحسب الماهية على ما
 من هيون اليه. فان زعموا مجموع علاقته بحسب الكشف عليه لمران يد لواعية ببرهان. على ان الفطرة لعلها تكفي
 لتبين بطلان الاحتمال فان حال الصورة الذهنية بالقياس الى فوات الصور على التماثل بالقياس الى ما هي
 ما يبل له فلما كان الذهن ينتقل من التماثل الى ذاتها مع ما يتماثلها اياها فلماذا لا يجوز عليه ان ينتقل من كاشبة
 الى ذات الاشياء مع ما يتماثلها اياها بل بالقول بالا شلح بتغنم عن الشبهات المعصلة

مولانا نے صورتہ تمدد کے علم قرادینے میں ممکن نہیں کی ہیں۔

(۱) بل یہ کہ جب ہو یہ عینہ عینہ ذہنی میں نہیں آتی ہے بلکہ اس کی صورت ذہن میں نہیں آتی بلکہ اس کی صورت ذہن میں ملے
 آتی ہے جو کہ شخص ذہنی، ہو یہ عینہ کے مفاد ہے جو کہ بحسب الماہیہ تمدد ہے تو اس طرح شیخ شخصاً مفاد ہے بہر حال مفاد ذہن میں
 ہے جو کہ مفاد شخصہ کی پس جب کہ ایک مفاد دوسرے مفاد کے لئے باعث کشف ہو تو شیخ کے قول کرنے میں کیا حرج ہے شاعر
 اصل حاصل افلاہر اصل اس سے ہوتا ہے بلکہ مفاد کے قول کرنے کو وہ بھی مجبور ہے کہ اگر جب اس قدر تفان کے باوجود علم
 ہوتا ہے تو اس کا اثر دوسرے کی دیا ہے کام جب کہ چھٹا تو یہی کیا بلکہ کی قید سا کہ اصل شخصہ ہاں نہیں ہے تو یہ اصل شخصہ صورتہ

میں کی مفقود ہے۔ دونوں مفاز میں۔ (۱) مفاثرہ بحسب الوجود و التخصیص۔ مفاثرہ بحسب الوجود و التخصیص و الماہیۃ اس امر میں: بریں
صدق و عمل دونوں میں مفقود ہے۔ یعنی جس طرح شیخ کا عمل ذواشیخ پر نہیں ہے اسی طرح صورت کا عمل ذواصورت پر نہیں ہے اور کشف
دونوں سے ہو سکتا ہے کہ اس کا منہ علاقہ میثاقہ اور مفاثرہ پر ہے اور دونوں میں موجود ہے۔ پس ایک کا قبول اور دوسرے کا انکار
سبھ میں نہیں آتا۔

دوم یہ کہ حکماء مشائخہ تسلیم کرتے ہیں کہ جب ذوالوجہ کے لئے کاشف ہوئی ہے۔ حالانکہ وہ جس طرح مفاثرہ بحسب التخصیص اسی
مفاثرہ بحسب الماہیۃ بھی ہے۔ یا وصف مفاثرہ ذاتیہ کے جب حکم وجہ سے منتقل ہو کر ذوالوجہ تک پہنچ گیا اور ذوالوجہ کے لئے باوصف
کشف ہو گئی تو اسی طرح شیخ بھی ذواشیخ کے حق میں یا وصف مفاثرہ ذاتیہ کو جب کشف ہو سکتی ہے جس طرح دہر ذوالوجہ کے درمیان
علاقہ کے ہونے کی وجہ سے کشف ہو جاتا ہے۔ اسی طرح شیخ اور ذواشیخ کے درمیان بھی کوئی ایسا نامعلوم علاقہ ہو جس کے سبب یہ
کا انتقال شیخ سے ذواشیخ کی طرف ہو جائے۔

(۲) سوم یہ کہ صورت متحدہ بحسب الماہیۃ کو شئی کے ساتھ دو قسم کے علاقے ہیں۔

(۱) اول یہ کہ وہ شئی کی مالک ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ شئی کے ساتھ متحدہ بحسب الماہیۃ ہو یا اب اگر مناط کشف و انتقال حکم پہلا علاقہ ہے (علاقہ میثاقہ) تو یہ علاقہ
شیخ اور ذواشیخ میں بھی موجود ہے کہ شیخ ذواشیخ کی مالک ہوتی ہے یا مناط کشف و انتقال حکم دوسرا علاقہ ہے۔ یعنی اتحاد بحسب الماہیۃ تو
اس بنا پر چاہئے کہ صورت ذیہ و مجرد کے لئے باوصف کشف ہو جائے کیونکہ حکماء مشائخہ کا مسلک ہے کہ صورت ہنیہ یا مشائخہ بحسب الماہیۃ
کی باہمی متحدہ بحسب الماہیۃ ہوتی ہیں پس اتحاد بحسب الماہیۃ اس صورت میں موجود ہے لیکن کشف و انتقال حکم مفقود۔ معلوم ہوا کہ دوسرا
علاقہ باب کشف میں لغو ہے۔ اور اگر دونوں علاقہ کے مجھ کو کشف و انتقال میں دخل ہے تو اس پر کوئی برہان قائم کرنا چاہیے یہ دعوی
بلو دلیل ہے۔ بلکہ بدایت اس پر شاید ہے کہ ہر دو علاقہ کا وجود باب کشف ضروری نہیں۔ ذہنی تصور اس کے لئے باعث کشف ہو
جاتی ہے جس کی وہ تصویر ہے حالانکہ دونوں نہ صرف یہ کہ مختلف ہوتے ہیں۔ بلکہ ایک مقولہ کے تحت میں بھی مندرج نہیں ہوتے
تصور فرس، فرس کے قد میں کو جب کشف ہے حالانکہ فرس مقولہ جوہر کے تحت میں ہے اور اس کی تصویر عرض کے تحت میں
یا وصف اس تہائیں کے کشف، محض اس بنا پر ہر باہر ہے کہ دونوں کے درمیان علاقہ میثاقہ قائم ہے۔ پس پہلی شئی علاقہ میثاقہ ہے
نہ کہ اتحاد بحسب الماہیۃ پس جو ضرورت صورت متحدہ کی حکماء مشائخہ نے ظاہر کی تھی وہ لغو ثابت ہوئی اور جو شکالات کثیرہ صورت متحدہ پر
پڑتے ہیں وہ علیحدہ رہے پس جب کہ ایسے مورد شکالات کی ضرورت نہیں تو اس کا سر اس سر بیان ہے مولانا قدس سرہ کی تفسیر
عشر نہایت ستین و مستحکم ہیں۔ ستم پر ستم حکماء مشائخہ نے یہ کیا ہے کہ دہر ذہنی بطریق صورت متحدہ تسلیم کر کے اس کو مصداق علم بھی قرار دینا
اگر دہر ذہنی کے دلائل تمام نہیں تو صرف اس چاہئے ہیں کہ شاید ایک صورت جس ذہن میں قائم نہیں ہو کہ وہ مصداق علم بھی ہوں۔ ان
کے علم قرار دینے کی صورت میں علم ایک ماہیۃ یا حقیقت باقی نہیں رہتا۔ حالانکہ مثل دیگر اشیاء یہ بھی ایک حقیقت و مہیۃ کے تحت میں

الاول وجود ذہنی صرف اس کے مقتضی ہیں کہ اس شہادہ کی صورت میں وہ ہمیں قائم ہوں پھر خود وہ شہادہ کے ساتھ خود شہادت
افتحسب الاماہیۃ۔ ان صورت کو مقدمہ حسب الاماہیۃ قرار دے کر ان کو مصداق علم بھی تسلیم کرنا بالکل زنیبات ہے جو بلا ضرورت
ہے۔ صورت کو مصداق علم قرار دینے کے متعلق وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ علم کی یہ شان وصف ہے کہ اس میں معلوم کے ساتھ
ہم نے اور نہ مطابق ہونے کی صلاحیت ہو اور یہ صلاحیت وقایہ صرف صورت ہی میں ہے حالانکہ کیر و خانقاہ وغیرہ کو فی حقیقت مطابقت ولا
سے ساتھ موصوف نہیں ہوتی۔ اس کا جواب لانظام الدین کا استدلال اکل قدس سرہ اس طرح دیا ہے کہ مطابقت ولا مطابقت خود ایک
موجب امر ہے۔ یعنی اگر ملا مطابقت سے اتحاد حسب الاماہیۃ ہے تو حاصل استدلال یہ ہو کہ علم، مطابقت یعنی اتحاد حسب الاماہیۃ
تقریر موصوف ہوتا ہے اور وہ بجز صورت کوئی دوسری شئی نہیں تو یہ درحقیقت استدلال نہیں ہے بلکہ عصارہ دلی المطلوب ہے۔
عل میں دعوی ہو گئی۔ اور اگر مطابقت سے مراد انکشاف واقعی ہے تو یہ مسلم ہے۔ لیکن اس مطابقت ولا مطابقت کا انحصار صورت میں نہیں
ہے۔ اگر صورت سے انکشاف واقعی ہو سکتا ہے تو اس کی صالح حالت اور کیا بھی ہے۔ جو معجزات کہتے ہیں کہ علم حاصل اور کیا ہے ان کے
ب انکشاف واقعی حالت سے ہوتا ہے۔ صورت اگر ہے تو صرف معلوم کے درجہ میں ہے بحمد اللہ سبحانہ و ثبات صورت کے متعلق جس قدر
ملا مشاہیر کے ہفوات تھے ان کا قلع قمع ہو گیا۔

بحث ان العالم الوجوه الانطباعی

بعض حضرات (مثل میر تقی میر و فیرو) اس کے قائل ہو گئے کہ علم نام صورت کا نہیں ہے۔ بلکہ صورت کے وجود ذہنی یا اس کے اصول ذہنی سے علم عبارت ہے۔ صورت کا یہ حصول ارتسائی اشتیاء کے لئے بسملہ انکشاف ہو کر تا ہے۔ یہ مذہب بجاوہ چند سرائیوں نے جو یہ لکھ دیا ہے۔

(۱) اوّل یہ کہ وجود یا حصول معنی مصدری انتزاعی ہے اور معانی مصدریہ کے افراد مجزّ حصوص کے دوسرے نہیں ہوتے اور ظاہر ہے کہ حصص باہمی مقدار حقیقہ ہوتے ہیں۔ بنا علیہ علم کے تمام افراد مقدار حقیقہ ہونگے۔ حالانکہ علم کے ذیل میں تصور تصدیق بر تصدیق کے تحت میں ظن، تقلید، جہل، مرکب، یقین اور تصور کے ذیل میں تخیل، وحی، شک میں اور یہ تمام علوم متبائن ہیں جن کے احکام ایسی ہی مختلف ہیں جس طرح اسامیہ متبائن الحقائق کے احکام مختلف ہوتے ہیں۔ اس مذہب پر لازم آتا ہے کہ سب مقدار حقیقہ جو مانگس اور ان کے درمیان سے تباہی نئی رخصت ہو جائے اور یہ بدایت باطل ہے۔

۲۵۔ دوسرے یہ کہ اس مذہب پر لازم آتا ہے کہ علم کسی مقولہ کے تحقق میں نہ رہے کہ وہ دھرمقولات کے دائرہ سے خارج ہے
اس کا شمار عامہ میں ہے اور امور عامہ مقولات کے تحقق میں نہیں ہیں کہو کہ اعراض ہوں۔ عرض کا صدق مان پر صدق ذاتی ہے نہ
صدق عرضی۔

دسی سوم یہ کہ وجود امر انتزاعی ہے اور جب کہ علم نفس وجوہی تو لازم آئے گا کہ علم انتزاعی امر ہو جائے جو موقوف انتزاع پر

ہو۔ حالانکہ علم حقائق متاخذہ اقلیہ سے ہے جس کا وجود کسی کے استزاع پر موقوف نہیں۔ تعجب ہے کہ صاحب مذہب نے اپنی تمام عمر خود کے استزاعی ثابت کرنے پر صرف کی ہے اور غیر علم کو یقین و جود قرار دے دیا جس کا صاف یہ مطلب کہ علم محض ایک استزاعی شے ہے حالانکہ اس تصریح جانت ہیں کہ علم حقیقہ واقعیہ ہے۔

(۴۴) چہاں ہم یہ کہ اس مذہب پر لازم آتا ہے کہ صورت علم قریباً ہے۔ اس وجہ سے کہ علم اسی کے حصول سے عبارت ہے اور یہ ظاہر ہے کہ حصول صورت، صورت میں قائم ہے اور جس میں حصول قائم ہو وہی عالم۔ بلکہ انھیں عالم ہونے کا صورت میں ہو جائے عرض ہے۔ مذہب اس قدر غیبت ہے کہ اس کے ابطال کی ضرورت نہیں۔ علم کے متعلق چند احتمالات کا ابطال ہو گیا۔

(۴۵) صورت صورت۔

(۴۶) اس کا حصول۔

(۴۷) شیعہ اس تقدیر پر بھی علم حقیقہ و عمدہ باقی نہیں رہتا گو کہ ایک مقولہ (کیف) کے تحت میں مندرج ہے۔

(۴۸) اعتراف۔ اور یہ بالکل ظاہر و باہر ہے کہ علم عدلی نہیں ہے بلکہ وہ صفات نفس سے ہے اس وجہ سے ضروری ہے کہ علم وجودی شے ہو۔ اور عرض ہو جو ایک حقیقہ کے تحت میں ہو۔ یہ صفات بحر عالمہ اور ایک یا عالمہ انجلائیہ کے دوسرے میں نہیں پائے جاتے یہی مذہب ہمارے مشائخ متکلمین رقع اللہ اعلاہم کا ہے۔

نتمزہ بحث صورت بطرز دیگر

جو حضرات قائلین حصول ماضیہ یا نفسیہ ہیں یا باعقائد دیگر ہونا خواہ یا ماضیات کے قائل ہیں اور اساتذہ اس کے اس صورت مقدمہ کو مصداق علم کہتے اور انہوں نے اس کی تصریح بھی کی ہے کہ علم مقولہ کیف سے ہے تو ان پر برداشت یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں علم مقولہ کیف کے تحت میں کیونکر ماضی رہے گا۔ بلکہ حقیقہ و احدہ کا اندراج دو متبائن مقولہ کے تحت میں ہو جائے گا یعنی مقولہ جوہر کیف کے تحت میں وہ حقیقہ آجائے گی اگر جوہر کا علم ہو۔ اس کا جواب جناب محقق دوانی نے حاشیہ قدیمہ میں (جو شرح تجرید پر ہے) اس طرح دیا ہے کہ یہ حضرات علم کو مقولہ کیف سے نہیں گردانتے بلکہ مجازاً انہوں نے علم کو کیف قرار دیا ہے بطریق مسامحہ اور امور ذہنیہ کو اور غلطیہ کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے لیکن یہ جواب نامتام ہے اس وجہ سے کہ انہوں نے علم کو حقیقہ مقولہ کیف سے مانا ہے۔ اس پر واضح دلیل یہ ہے کہ انہوں نے مقولہ کیف کی تقسیم اس کے انواع کی طرح کی ہے اور علم کو کیف نفسانی کے تحت میں شمار کیا ہے۔ پس اس میں مجاز کی کہاں گنجائش۔ علامہ شمس الدین غفری نے اس کو اس طرح سے دیا ہے کہ کیف کا اطلاق دو معنی پر آتا ہے۔

(۱) کیف جس کے معنی یہ میں ماضیہ انفرادیت فی الواقع کا منفی فی موضع ولا یكون فیہا اختلاف المقسمہ والجبہ۔

(۲) وہ معنی جو کیف مقولہ سے عام ہے اور اس کے معنی صرف یہ ہے کہ عرض موجود فی الموضوع بحیث لا یقتضی القسمہ والجبہ۔

کیونکہ جو کہا گیا ہے دوسرے معنی کے لحاظ سے کہا گیا ہے کہ جو مقولہ نہیں ہے۔ یہ معنی تمام ان مقولات عارضہ
 میں موجود ہوتے ہیں۔ اس طور پر حقیقتہً مادہ کا مقولہ کے تحت میں ہو بلا لازم نہیں آیا۔ غلطی یہ کہ تصادم و تضاد تمام مقولات
 میان میں ہے۔ غیر مقولہ اور مقولہ کے درمیان کوئی مصداق و مزاحمت نہیں۔ علم جو ہر کی صورت میں بطریق حصول اشیاء
 صورتہ جو ہر ہے (جو ذہن میں قائم ہے) وہ مقولہ جو ہر کے تحت ہوگی اور اس وجہ سے جو ہر کا صدق اس پر صدق ذاتی ہوگا اور اس
 اس پر صدق ہوگا جو عرض عام ہے نہ کہ مقولہ اور یہ ظاہر ہے کہ یہ صدق، صدق عرضی ہوگا اور اس میں مضائقہ نہیں کہ ایک کا
 صدق ذاتی ہو اور دوسرے کا صدق یا صدق عرضی۔ یہ جواب بھی دوجہ سے ناقص ہے۔

اول یہ کہ کثرت کا اطلاق دو معنی پر ان کے کلام میں نہیں آیا۔

دوم یہ کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو یہ جواب اس صورت میں نہیں جاری ہو سکتا جبکہ مخصوص اضافہ کی جزئی صورتہ ذہن میں آئے
 نہ بعد و ذہن میں منطبق ہو کیونکہ دونوں کثرت نہیں ہیں۔ نہ کثرت مقولہ نہ کثرت معنی عرض عام۔ اس وجہ سے کہ پہلی صورتہ ذہنیہ
 کی متفقہ ہے اور دوسری قسم کی۔ پس ان پر کوئی کثرت ملاق نہیں آتا۔ نہ کثرت مقولہ نہ وہ کثرت جس کا اختراع اس فاضل نے
 ہے۔ حالانکہ قوم نے تصریح کی ہے کہ علم مقولہ کثرت سے ہے۔

دسم تیسرے جواب صدر شیرازی معاصر محقق دہلی کا ہے۔ وہ یہ کہ جب شئی ذہن میں آتی ہے تو وہ عرض بن جاتی ہے اور مقولہ
 کے تحت میں داخل ہوتی جاتی ہے۔ مطلب یہ کہ انقلاب حقیقتہً ہو جاتا ہے اس طور پر ان مضامینات بھی قائم رہتا ہے اور انقلاب
 بدست۔ علم مقولہ کے تحت میں رہتا ہے۔ یہ جواب ان کے رائے اصول پر بالکل ٹھیک ہے اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک
 اصل ہے اور ہر چیز حقیقتہً اس کے تابع ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ عارضہ تابع میں مثل اوصاف تبدیل ہو سکتی ہے۔ انسانیت ذہنیہ
 فیہ ان کے نزدیک اوصاف ہیں۔ یہ اوصاف تبدیل پذیر ہیں۔ پس انقلاب حقیقتہً ان کے نزدیک ایسا ہے جیسے کئی صفت
 تبدیل ہو گئی محقق دہلی نے اس جواب کو رد کر دیا ہے اور کہا ہے کہ انقلاب حقیقتہً غیر مقول بلکہ باطل ہے۔ جو انقلاب دائرہ
 میں ہے اسی قدر ہے کہ مادہ ایک صورتہ کو چھوڑ کر دوسری صورتہ اختیار کرے یا ذات معروض ایک صفت سے دوسری صفت
 عرف منتقل ہو جائے۔ یہی دونوں امر مفقود ہیں۔ ہر وجود کو جو دیکھتا ہے یا سمجھتا ہے نہ بدیہی ہے نہ اس پر کوئی برہان قائم۔

چوتھا جواب علامہ قوشی کا ہے جو انہوں نے شرح تجرید میں دیا ہے۔ ہم ان کی بیحد عبارت نقل کر کے اس کا ترجمہ کر دیتے
 ہیں تاکہ ہر ایک کو ان کا مطلب سمجھنے میں آسانی ہو۔ وہ عبارت یہ ہے۔ ان طوریہ الحيوان مثلاً اذا حصل في الذهن فمقتضى يقوم في
 الذهن كشيء نفسي هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض جزئي لكونه قائماً بنفسه شخصاً بشخصات ذمينة وهو جزئي الخارج والما بالوجود في
 الذهن فهو مفهوم الحيوان وهو كشيء في مفهوم حيوان حاصل ہوتا ہے تو اس وقت ذہن میں ایک صفت نفسانیہ
 قائم ہوتی ہے کہ وہی اس مفهوم کا علم ہے۔ یہ کثرت نفسانیہ ایک جزئی عرض ہے کیونکہ نفس شخصی میں قائم ہے اور اس میں شخصیات
 بنیدہ لگے ہوئے ہیں اور یہ خلق میں موجود ہے۔ اور جزئی میں موجود ہے وہ معلوم حیوان ہے۔ وہ کلی ہے جو ہر ہے معلوم سے اس کلام

پرمیں نے نظر ڈال چکا اس نے علامہ قوشچی پر یہ الزام قائم کیا ہے کہ یہ جواب درحقیقت جمع بین المذہبین ہے۔ یعنی حصول اشیا
 بانفہا لا درحصول اشیا بلہ اشیا ہوا کو نحو تصور کی کے ساتھ جمع کر کے جواب دیا ہے۔ غالباً ان حضرات نے مفہوم حیوان کو جو
 کہنے والا علم کو کیفیت نفسانہ کہنے سے یہ نتیجہ اخذ کر لیا کہ یہ سمجھ کے شیخ ہمیشہ مومن ہوتی ہے اور صورتہ کبھی جو ہر کبھی عرض پس شیخ کے
 ہونے پر وہ یہ سمجھ بیٹھے کہ وہ کیفیت نفسانہ میں کو اس قائل نے عرض کرنا ہے وہ درحقیقت شیخ ہے۔ اور مفہوم حیوان کو نہ کہ جو ہر ہے بلکہ
 مثل صورتہ متحدہ کے ہو گیا اور اس طرح سے ان حضرات نے اس عبارت سے جمع بین المذہبین سمجھ لیا۔ حالانکہ یہ الزام بقیدنا ظاہر
 علم کو کیفیت نفسانہ قرار دینے سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ شیخ کے طور پر ہو جائے۔ شیخ درحقیقت صورت ہے کہ جو شیخ کی حکایت ہوتی
 ہے اور اس شیخ سے ماخوذ ہوتی ہے اور کیفیت نفسانہ نہ کسی شیخ سے ماخوذ ہے نہ اس کی حاکم بلکہ یہ نفس کی صفت ہے جس طرح شیخ
 و اتحاد و غیرہ نفس کی صفات میں سے ہے۔ اس طرح یہ کیفیت نفسانہ نفس کی صفت ہے۔ اس کو شیخ سے کیا علاقہ علاقہ ان میں میں مفہوم
 کو اس نے جو ہر کہا ہے اس کو اس نے درجہ معلوم میں رکھا ہے۔ جمع بین المذہبین جب ہو تا کہ وہ اس کو درجہ معلوم میں رکھتا۔ کیونکہ ظاہر
 حصول اشیا بانفہا کے نزدیک صورتہ متحدہ علم ہے گو کہ مصداق معلوم ہی ہے اور علامہ قوشچی اس کو محض درجہ معلوم میں رکھے
 ہیں اور جس کو مصداق علم قرار دیا ہے وہ اس کیفیت کو قرار دیا ہے جو مفہوم حیوان حاصل ہونے کے بعد نفس میں پیدا ہوتی ہے۔ اس
 سے معلوم ہوا کہ وہ تقاضا علم معلوم مانتے ہیں نہ کہ اتحاد علم معلوم پس یہ مذہب ہر دو مسلک حصول اشیا بانفہا یا مشابہا سے
 علیحدہ ہوا نہ کہ دونوں کا جامع۔ اس کا مذہب قریب قریب دہی ہے جو میرزا پر و صاحب سلم کا ہے۔ کہ دونوں صورتہ متحدہ بحسب
 کے قائل ہیں لیکن اس کو درجہ معلوم میں رکھتے ہیں اور علم ان کے نزدیک حالت اور اکیہ ہے یا صفت اس کے کسی نے ان دونوں کو
 جامع بین المذہبین ہونے کا الزام نہیں دیا ہے۔ جس طرح حصول اشیا بانفہا کے دونوں قائل ہیں اسی طرح علامہ قوشچی نے
 حصول اشیا بانفہا کا قول کیا ہے۔ صورتہ متحدہ بحسب المذہب کو دونوں درجہ معلوم میں رکھتے ہیں اسی طرح علامہ بھی اس کو درجہ
 معلوم میں قرار دیتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک علم نام حالت اور اکیہ کا ہے۔ اسی طرح علامہ قوشچی کے نزدیک علم حالت اور اکیہ سے عبارت
 ہے۔ دونوں تقاضا علم معلوم کے قائل ہیں۔ اسی طرح علامہ مصداق علم معلوم کو متحدہ علیحدہ مانتے ہیں البتہ علامہ قوشچی قیام و حصول
 میں فرق کرتے ہیں یہ فرق ان دونوں کے نزدیک نہیں ہے۔ لیکن مانتے فرق پر یہ نتیجہ کیسے نکل آیا کہ ایک جامع بین المذہبین ہو گیا
 اور دونوں اس الزام سے بری رہے۔ علامہ قوشچی پر یہ الزام سب نے دیا کیا ہے کہ وہ قیام و حصول میں فرق کرتے ہیں اور یہ فرق
 سمجھ میں نہیں آتا۔ اس فرق کے طور پر جواب مفرد ہو جاتا ہے۔ یعنی مفرد ہو رہے جب کہ ذہن میں حاصل ہیں اور اس میں ان کا حصول
 بغیر قیام کے ہے تو وہ عرض کے تحت میں داخل نہ ہوں پس ایک حقیقہ درموردہ کے تحت میں متدرج نہ ہوتی۔ لیکن اولاً حصول
 بغیر قیام ایک غیر معقول امر ہے۔ ثانیاً حصول بغیر قیام کا مطلب یہ ہے کہ حصول بلا ملول ہو اور یہ بالکل باطل ہے۔ اجسام میں
 تو یہ ممکن ہے کہ حصول بلا ملول ہو۔ جیسے طاق میں انڈا اور گلاس میں پانی۔ لیکن امور مجردہ میں اس کا امکان نہیں۔ ذہن جو کہ مجرد ہے
 وہاں یہ کیونکر ممکن ہے کہ حصول اس میں حصول ہوا قیام و ملول نہ ہو۔ اس میں شک نہیں کہ ہے یہ خیال ضرور باطل۔ لیکن علامہ

”الکتاب دوم سے کیا ہے۔“

آئیے کہیں اس شکل کو دیکھیں کہ جواب ہو جائے کہ ایک شیئی کا اندراج دو متبائن مقول میں ہو تا لازم آتا ہے کہ از خود قوم نے اس کو نہ علامہ نے اپنی اس تحقیق کے ذریعہ دوسرے اشکال کا جواب دیا ہے۔ کہ لایق علی میں طالع شرح القمید
 وہ کہ ذہن کے عباد ہونے سے احتراز ہو جائے جب کہ اس میں حرمانِ دہدہ کی صورت بطریق حصول اشیا با نفسہا
 اسی طرح لازم آتا ہے کہ ذہن مستقیم ذہن ہو جائے جب کہ ذہن میں استقامت و التوجہ حاصل ہو۔ اسی طرح دوسرے
 مقاصد کے ساتھ ذہن کا تصرف لازم آتا تھا۔ حالانکہ بداندھن کا انصاف ان صفات متضادہ کے ساتھ نہیں ہے۔ غرض
 اس سے پہلے کے لئے انہوں نے اس غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔ ہم اس مقام پر ان کی اصل عبارت نقل کرتے ہیں شرح

”ان حصول شیئی فی اندھن لا یوجب انصاف الذہن بہ کما ان حصول شیئی فی امکان لا یوجب انصاف
 بہ انما موجب لانصاف شیئی لشیئی ہو قیام بہ لا حصولہ فیہ“

اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ حصولِ دقیق میں فرق ہے۔ ذہن میں کسی شیئی کے حصول کو وہ ایسا سمجھتے ہیں جسے ممکن میں
 کسی کا حصول ہو گیا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ممکن میں کسی شیئی کا حصول اس کا متعینی نہیں ہے کہ ذہن اس شیئی کے ساتھ موصوف ہو جائے
 فرق کی بنا پر قوم نے ان پر بالاتفاق یہ ایراد کیا کہ مجوز میں حصول بلا حصول بھی نہیں آتا۔ حضرت مولانا عبدالحی قدس سرہ نے شرح
 کا قیام علامہ پر اس طرح تنقید کی ہے کہ اس فرق کی بنا پر لازم آتا ہے کہ جو اس پر تو جواہر، اعراض کی مجوز ذہن میں محول کئے نہ ہو گئی۔ اور
 یہ کہ ان کا محول نہ ہو تو ان کا جوہر ہو تا لازم آتا ہے۔ اگر صورت جوہر کا اعراض ہو نا باطل و شیع ہے جس کی اہمیت کے لئے علامہ نے
 یہ کیا تھا تو اس سے زیادہ شیع ہے امر ہے کہ صورت جوہر ہو جائیں۔ یہ یعنی ایسا ہے کہ بارش سے بھاگ کر پناہ کے
 لیے آجائیں۔ شرح مرتبہ کی عبارت یہ ہے۔

”فیلزم علی ہذا منہب کون تصور العرضیہ قائمہ بانفسہا فی الاذہان۔ اذ الوجودات السلیم
 لا یفرق بین حصول الاعراض فی اندھن و بین حصول الجوہر فیہ علی نحو اخر علی اندھن
 من حرارۃ و برودۃ وغیرہما من الاعراض یا اندھن فیلزم قیام ہذا الاعراض بانفسہا فی
 الاذہن و لزوم جوہریتہ تصور العرضیہ سیر باہوت من لزوم عرضیۃ التصورات الجوہریتہ بل اشنع منه
 فہذا من قیام العرب من الطرہ لوفوت تحت المیزاب“

جو کچھ نقل کیا علامہ قومی کی عبارت پر ہوتی ہے۔ ”فقیر نے فقیر کی دیش نقل کر دی۔ لیکن فقیر کی دے یہ ہے کہ علامہ کا مشہد
 کسی نے نہیں پایا۔ علامہ درحقیقت ذہن مجوز میں حصول بلا حصول کے قائل نہیں ہیں نہ انہوں نے اس کی تصریح کی ہے اور نہ ان
 کی عبارت سے اس کا استنباط ہوتا ہے۔ ہم نقل یہ ہے کہ وہ ذہن میں ”طرح کا قیام مانتے ہیں۔“

کہ دل وہ قیام جس کے باعث ذہن کا تصاف، یعنی قائم بالذہن کے ساتھ نہ ہو سکے۔ لطف یہ کہ دونوں قیام وصول ہیں لیکن
 ایک قیام وصول موجب تصاف ہے اور دوسرا قیام وصول موجب تصاف نہیں۔ پہلے حصول و قیام کو وہ قیام سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور
 دوسرے قیام وصول کو حصول کہتے ہیں۔ یہ قیام میں امتیاز کے لئے انہوں نے یہ اصطلاح قائم کی ہے۔ اس کو مثال میں اس طرح
 سمجھئے کہ کسی کاغذ میں تصویر فرس قائم ہے۔ ظاہر ہے کہ اس تصویر کا کاغذ میں قیام وصول ہے نہ کہ حصول بلا حصول یا وصفت اس کے ساتھ
 تصویر کے ساتھ موصوف نہیں ہے۔ یعنی کاغذ کو وہ موصوف نہ کہیں گے۔ موصوفہ فرس ہی کہلائے گا جو یہ کہ وہ تصویر، فرس سے حکایت
 کر رہی ہے نہ کہ کاغذ سے۔ اسی وجہ سے کہتے ہیں تصویر فرس نہ کہ تصویر کاغذ۔ پس یاد ہو جائے کہ تصویر کاغذ میں قائم اور اس میں حصول کئے
 ہوئے ہے لیکن جب کہ حاکم فرس سے ہے تو اس کے حاکم ہونے کی وجہ سے اور فرس کے غلبے ہونے کے سبب فرس کا تصاف
 اس تصویر کے ساتھ ہو گا نہ کہ کاغذ کا۔ البتہ اس کاغذ کی تصویر کو دوسرے کاغذ یا پتھر وغیرہ میں قائم ہوگی تو فرس کی طرح پھر یہ کاغذ بھی اس
 تصویر کا موصوف ہو جائے گا۔ اور وہ کاغذ یا پتھر جس میں اس غلبے کاغذ کی تصویر قائم ہے اس تصویر کے ساتھ موصوف نہ ہو گا نہ کہیں گے
 تصویر دوسرے کاغذ میں تصویر بھی قائم ہے اور تصویر کی طرح دوسرے اعتراض نرمی معافی سفیدی وغیرہ بھی قائم ہیں اور کاغذ میں حصول کئے
 ہوئے ہیں۔ لیکن ان اوصاف کا قیام اس سے کہ جس کی وجہ سے کاغذ کو نرم، صاف، صاف، سفید کہہ سکتے ہیں تصویر فرس بھی اس میں قائم
 اور حاصل ہے۔ لیکن اس قیام وصول کی وجہ سے کاغذ کو وہ تصویر نہیں کہا جاسکتا۔ وجہ یہ کہ تصویر اس میں حال ہے لیکن وہ فرس سے
 حکایت کر رہی ہے۔ سفیدی، نرمی وغیرہ وہ حال ہے جو کسی سے حکایت نہیں کرتے اس وجہ سے وہ کاغذ کے اوصاف میں شمار کئے
 جاسکتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ قیام وصول و طرح کے ہیں۔ یہی حال علامہ نے ذہن میں پایا۔ کیفیت نفسانیہ ظاہر کو کسی شئی سے حاکم
 دیا یا تو اس کو صفات نفس سے قرار دے دیا۔ لیکن ماثیہ لکھی صورت کو جو معلوم کے درجہ میں ہے، ماثیہ سے حاکم پایا تو یہ فیصلہ کر دیا کہ
 ذہن ان کے ساتھ موصوف نہیں ہے نہ ذہن بھی موصوف نہیں ہے۔ اور یہ کہہ دیا کہ ان کا ذہن میں حصول ایسا ہے جیسے مکان میں
 کسی شئی کا حصول تشبیہ صرف اس امر میں ہے کہ جس طرح مکان موصوف نہیں ہے۔ ذہن بھی موصوف نہیں ہے اور اس امر میں کہ
 مکان میں موصوف نہیں ہے اسی طرح ذہن میں بھی حصول بلا حصول ہے۔ علماء کرام و فضلاء عظام نے محض اس تشبیہ سے موصوف
 کھایا کہ وہ کامل تشبیہ سمجھ گئے اور اس طرح حصول بلا حصول کا اتمام ان پر عائد کر دیا۔ دیکھئے اس قدر تو مولانا عبدالحق قدس سرہ بھی
 فرما گئے کہ کیفیت علم شیخ نہیں ہے اس وجہ سے کہ مثل شجاعت و سخاوت، صفت نفس ہے اور شجاعت و ہمتی ہے جو کسی شئی سے حاکم ہوا اور اس
 سے ملتا ہوا یہ تحقیق فرما کر علامہ پر سے جمع نہیں ملتا زمین کا لوم دیکھا ہے۔ جب یہاں تک ان کی نگاہ نہ طبعیت پہنچے گی مگر عقلی تو
 اس کو کسی قدر تیز کر دیتے تو علامہ کے حصول و قیام کا فرق بھی آسان ہو جاتا ہے کہ علامہ ایک مضموم قیام وصول کو جس میں حکایت
 ہوتی ہے حصول سے تعبیر کرتے ہیں وہ اس سے غرض ان کو ایک اعتراض کا دفع کرتا ہے۔ غرض علامہ چاہو کہ یہ اعتراض بھی غرض میں ہی ملتا ہے
 جس طرح حضرت مولانا عبدالحق نے آزادی قدس سرہ کی تحقیق کی بنیاد پر مندرج ہے۔ اسی طرح مجبوراً مولانا کا یہ اعتراض کہ حصول بلا حصول
 مجبوراً غیر مقول ہے۔ فقیر کی تحقیق سے مندرج ہے مولانا محمد۔ البتہ چونکہ علامہ صحتہ متحرکہ بحسب المامیہ کے قاض ہیں تو ان پر وہی

کہ کریں گے۔ جو قائلین بالصورۃ پرورد ہیں لیکن یہ ایک ایسا سہرہ ہے کہ سہ نہ من تنہا یوں سے فائدہ مسلم بقیدہ شکی و عطار شدہ

تنقیدات بر تعریفات علم

علم کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں پہل تعریف یہ ہے حصول صورۃ اشئی فی العقل۔ اس تعریف پر علم ایک معنی اعتباری و انتزاعی
 ہے۔ حالانکہ حقیقۃً واحد و مصلح ہے۔ کسی انتزاع یا اعتبار پر اس کا وجود موقوف نہیں ہے۔ اس کی بحث گزرنے کی۔ دوسرا متراض
 صورۃ اشئی سے متبادر ہے کہ وہ شئی کی واقعی صورت ہو۔ اسی واقعی صورۃ کی اضافہ شئی کی طرف ہو سکتی ہے اس متبادر کے
 سے پہل سرگودھا اثر علم سے نکل گیا حالانکہ منطقیین اس کو اقسام علم سے شمار کرتے ہیں۔ تیسرا اشکال اس پر یہ وارد ہوتا ہے
 اس تعریف کی رو سے جزئیات مادہ کا علم نکل گیا کیونکہ ان کا اقسام عقل میں نہیں ہوتا۔ بلکہ حواس میں ہوتا ہے عقل میں درک اقسام
 و جزئیات مجرد کا ہوتا ہے۔ بغیر امور کا محاذ کرتے ہوئے اس تعریف میں تبدیلی کی گئی کہ اصغرۃ الحاصل من اشئی عند العقل
 اس میں بجائے حصول کے صورۃ کا غلط آگیا۔ اس طرح علم انتزاعی نہ رہا صورۃ اشئی کی جگہ اصغرۃ الحاصل من اشئی کے آہٹانے سے پہل
 راب علم کے دائرہ میں گیا کیونکہ اصغرۃ الحاصل من اشئی کا مطلب یہ ہے کہ وہ صورۃ شئی سے ماخوذ ہو خواہ اس کے مطابق ہو یا نہ ہو پسند
 سے بسا اوقات مبصر کی ایک فیج ذہن میں آتی ہے اور وہ بعض اوقات شئی مبصر کے مطابق ہوتی ہے اور بعض اوقات غیر مطابق
 لیکن دونوں حالتوں میں اس سے ماخوذ ضرور ہوتی ہے۔ فی العقل کی بجائے عند العقل آجانے سے یہ تعریف جو ثبات مادیہ کو بھی
 حاصل ہو گئی۔ اس وجہ سے وہ گوہر اس میں سرگرم نہیں لیکن عقل کے محاط سے باہر نہیں۔ پس اگرچہ وہ عقل میں نہ ہو۔ لیکن عند العقل
 ضرور ہیں۔ اس تبدیل و اصطلاح سے اگرچہ ایرادات مندرج ہو گئے ہیں پہل تعریف میں تھے لیکن صورۃ کو علم قرار دینے سے جو ایرادات
 ملاحظہ ہو گئے ان کی تفصیل باور گذرنے کی ہے لہذا یہ دوسری تعریف بھی مقدس ہے۔ وہ تیسر صورۃ کو علم تسلیم کرنے پر یہ امر متفق طلب باقی
 رہا ہے کہ اس صورت میں معلوم کیا ہے اگر یہی صورت معلوم ہے جس طرح علم ہے تو لازم آتا ہے کہ اس میں متغیایں کا معنی ایک
 شئی ہو جائے حالانکہ متغیایں متغیایں ہوتے ہیں۔ ان کا معنی اشئی واحد نہیں ہو سکتی۔ اور اگر تفاثر اعتباری قائم کیا جائے تو لازم آتا
 ہے کہ علم کا علم ہو نا اور معلوم کا معلوم ہو نا۔ اعتبار و محاط پر موقوف ہو جائے حالانکہ علم معلوم دونوں امور و تفسیر میں سے ہیں غولہ کوئی بن کا
 اعتبار کرے یا نہ کرے۔ بعض دونوں (معلوم) میں فرق تحقیقی قائم کرتے ہیں اور کہتے کہ نفس صورۃ (جو عوارض ذہنیہ کی مجموعہ ہے)
 معلوم ہے اور علم عارض و معروض کا مجموعہ ہے۔ یہ قول سرسرا باطل ہے کیونکہ اس طور پر علم مجموعہ معروض و معروض سے عبارت ہوگا
 یا مجموعہ نفس اعتباری ہوگا حالانکہ علم حقیقۃً واقعیہ و مقولہ کیف کے تحت میں نہیں ہے۔

تنقید بر مذہب میرزا

صورۃ حاصل کو علم قرار دینے کی صورت میں جبکہ بے شمار ایرادات وارد ہوتے تھے اس وجہ سے علامہ میرزا نے صورۃ کو معنی

علم قرار دینے کے بجائے حالت اور ایکہ کو مصداق علم تسلیم کیا لیکن ساتھ اس کے موزیل تسلیم کئے۔

(۱) صورتہ متحدہ بحسب المایہ کو درجہ معلوم میں رکھا۔

(۲) حالت اور ایکہ کو صورت کا وصف محمول مانا۔

(۳) یہ تسلیم کیا کہ صورتہ کے حصول کے بعد یہ وصف یا حالت اور ایکہ بیدار ہوتی ہے۔

(۴) حالت اور ایکہ صورتہ کا عین نہیں ہے درجہ خارج میں بھی اس پر محمول ہوتی کیونکہ اسے ذاتیات باختلاف وجود مختلف نہیں ہوتے۔

(۵) حالت اور ایکہ کا اصل صورتہ پر ایسا مانا جیسا کہ کتاب کا اصل انسان پر ہے۔

(۶) حالت اور ایکہ کو مقولہ کیفیت سے مانا جو کہ عارض ہے خواہ اس کا مصدر در صورتہ اس مقولہ سے ہو یا کسی دوسرے مقولہ سے علم

میزرہاد کی اس تحقیق سے، علم حقیقہ واحد بن گیا۔ علم معلوم متغیر ہو گئے۔ لیکن یہ احادیث ذیل سے اس کو مغر نہیں۔

(۱) حالت اور ایکہ کے متعلق دریا نسبت طلب یہ امر ہے کہ وہ قائم صورتہ میں ہے یا نفس میں پر تقدیر اول صورتہ کا عالم ہونا لازم آیا کیونکہ عالم دہی ہے جس میں علم قائم ہوا اور جب کہ حالت اور ایکہ علم ہے اور اس کا قائم صورتہ میں تسلیم کر لیا گیا تو اس کے عالم ہونے میں کیا شبہ رہا۔ پر تقدیر ثانی حالت اور ایکہ صورتہ کا وصف عرض نہ رہی۔ حالانکہ علامہ میزراہاد کے اس کو صورتہ کا وصف عرض مانا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ حالت صورتہ دونوں ایک جمل میں محمول کئے ہوئے ہیں اور وہ نفس ہے تب بھی ایک کا دوسرے پر عمل ہو جائے گا جیسے کہ کتاب و ضامنک ایک ایک دوسرے پر محمول ہیں۔ حالانکہ دونوں ذات انسان میں محمول کئے ہوئے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ کسی شئی ثالث میں دو امر کا محمول بھی متلا محمول ہوتا ہے تو اس کا جو اب یہ ہے کہ ایسا ہرگز نہیں ہے درجہ لازم آتا ہے کہ حالت اور ایکہ کا اصل تمام صفات نفس (شعاعہ و سفاۃ وغیرہ) پر ہو جائے حالانکہ یہ بڑا بہت باطل ہے۔ درجہ علامہ میزراہاد اس کے قائل نہیں ہیں۔ وہ کہا کہ کتاب کا اصل ضامنک پر تو یہاں مفہوم کا کتاب کا اصل ذات ضامنک پر ہے۔ دونوں کے مفہوم شئی ثالث میں حل ہیں۔ الٰہیوں میں نہیں۔ اور جن میں حل ہے وہ شئی ثالث میں حل نہیں کیونکہ ایک ذات ہے اور دوسرا مفہوم۔ علوہ ذیل نفس صورتہ کے قول پر جو ایرادیں ان سے کوئی چاہا کا نہیں ہے خواہ صورت علم قرار پائے یا معلوم۔ وہ ایرادات بدستور اس مسلک پر بھی قائم رہے۔ میزراہاد کے ملزمت سب کی اس طرح تحقیق و توضیح کی کتاب میں نہیں ہے ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء۔

(۳) حاضر عند المدرک۔ علم کی یہ تعریف منطقی ہے اور اعم التقریفات ہے جو شامل ہے علم حصولی و علم حضوری دونوں کو۔ تعریف منطقی اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ علم حصولی و علم حضوری میں کوئی معنی مشترک نہیں ہے۔ اشتراک معنوی نہ ہونے کی وجہ سے دونوں علم کی کوئی حقیقی تعریف نہیں ہو سکتی جو کہ دونوں کو شامل ہو۔ اور جو تعریف دونوں کو شامل ہوگی وہ تعریف منطقی ہوگی اور جب کہ یہ تعریف دونوں کو شامل ہے تو اس کا صاف یہ مطلب ہے کہ لفظ علم کا اطلاق دونوں پر ہو گیا بہر حال اس مفہوم عام کے لحاظ سے علم کی دو قسمیں ہیں اس تقسیم کے متعلق جناب مولانا جلال الحق خیر آبادی قدس سرہ کی جلد است ان کی کتاب شرح حرقۃ سے نقل کی جاتی ہے کہ وہ ہذا است متین و متع ہے۔

الحاضر عند مدرك ان كان نفس الشيء بلا توسط الصوت فبما العلم حضوري وهو عين المعرفة ذاتا واعتبارا لا انما يكون بغير
 معلوم عند العاقل والحاضر انما هي نفس الذات لا الذات الماخوذة مع الحيثية حيث كانت لانها انما تحضر عند المدرك اذا
 كانت مع تلك الحيثية فيكون العلم المتعلق بها حضوريا وبالملة المعلوم في العلم الحضوري نفس الذات وهي العلم بلا نقل
 ودون نقل والمعقول والعقل في علم الشيء نفسه واحد محض بحسب المصدق دون كانت مقابلا لتأخره بل في مدرك (نفس) كے
 علم ان خود شئی حاضر ہے اور وہ وہ واسطہ درمیان میں نہیں ہے تو وہ علم حضوری ہے چونکہ اس علم میں صورت واسطہ نہیں ہوتی بلکہ
 شئی خود مبدا انکشاف ہوتی ہے تو وہ شئی خود یا علم بغیر کسی ذریعہ کے ہوتی یہ بظاہر ہے کہ متکشف بھی شئی شہرہ ہی ہے تو علم معلوم
 میں اس کا مصداق ہی خود شئی ہوتی نہ جب کہ یہ شئی عین مدرك ہے تو یہ شئی عالم کا بھی مصداق ہے تو ایک ہی شئی مصداق علم معلوم عالم
 میں ہوتی اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ علم میں علم معلوم کا بالکل عین ہوتا ہے اعتباری تغایر اور فرق کی اس میں گنجائش نہیں ہوتی
 اور علم حضوری کے ایک فرد یعنی نفس بذاتہا میں تو تینوں (معلوم عالم) کا مصداق بالکل ایک ہوتا ہے اس سے یہ بھی واضح ہو گیا
 کہ ان ذات کے ساتھ کسی حیثیت کا اضافہ کر دیا جائے اور اس کا محاذ ہو تو پھر یہ نفس ذات کے علاوہ دوسری شئی ہے اس کا حضور کبر
 کے سامنے نہیں ہے اس وجہ سے اس کا علم علم حضوری ہوگا اور اعتبار کے حاصل ہوگا۔ ان نفس علم حضوری میں ان تینوں
 (علم معلوم عالم) کا مصداق واحد محض ہوگا گو ان کے مقابلہ میں تغایر ہو اور بعد اعتبارات لاحقہ تینوں محاذ ہو جائیں لیکن یہ تغایر بعد
 مرتبہ مصداق ہوگا یعنی جب نفس نے اپنے آپ کو جانا تو وہ عالم معلوم علم ہو گیا۔ البتہ اس اعتباری محاذ سے کہ وہ اپنے کو جانے والا ہے
 عالم ہے اور اس محاذ سے کہ جانا گیا ہے معلوم ہے اور اس اعتبار سے کہ اپنی ذات کے لئے خود مبدا انکشاف ہے علم ہے
 ان اعتبارات کی بنا پر ہے یہ اعتباری محاذ ہو تو تینوں کا مصداق ایک ہے اسی وجہ سے علم حضوری میں ان تینوں (علم معلوم عالم) علم
 کے مصداق میں تغایر ذاتی تو رکھتا ہے اعتباری بھی کسی نے نہیں مانا ہے سلبہ تحقق ذاتی نے اپنی کتاب حاشیہ قدیم میں بطور تشریح
 ایسی عبارت لکھی ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان تینوں میں مرتبہ مصداق میں بسا تغایر اعتباری ہے جو معانی و مصالح میں
 ہوتا ہے (جب کہ نفس خود اپنے امراض نفسانہ کا علاج کرے) تو اس پر سب نے گرفت کی ہے بہر حال علم بغیر واسطہ صورت نام
 علم حضوری ہے اور جو علم توسط صورت ہو وہ علم حصولی ہے جیسے ان اشیاء کا علم جو نفس سے غائب ہیں عام مطلقوں نے خواہ تدریج
 ہوں یا سبغین علم حصولی کی دو قسمیں کی ہیں۔

۱) علم بالکثرۃ - علم بالوجہ اگر خود ذات کا ارتسام ذہن میں نہ ہو اور اس کے ذاتیات ذہن میں ہوں اور وہ ذات کے لئے ضرر آ
 کے طریق پر بن کر ذات کے لئے باعث کشف ہو تو یہ علم بالکثرۃ ہے اور اگر خود ذات کا ارتسام ذہن میں نہ ہو اور اس کے ذہن میں ہیں
 بلکہ شئی یا ذات کے عرضہ بذہن میں اگر ذات یا شئی کے لئے باعث کشف ہوں تو یہ علم بالوجہ ہے مثلاً علم انسان کے دو طریق ہیں
 پہلا یہ کہ خود انسان کی ذات ذہن میں ترسم ہو یا اس کے ذاتیات حواس و ناطق پہلے ذہن میں گھس کے ملاحظہ کا ذریعہ دلائل ہیں
 اس طرح انسان کا علم ہو جائے تو یہ علم بالکثرۃ ہے اور اگر خود ذات کا ارتسام ذہن میں نہ ہو نہ اس کے ذاتیات ذہن میں ہیں بلکہ شئی

کے عرضیات ذہن میں ناگزیر ذاتی شئی کے لئے باعث کشف ہوں تو یہ علم بالوجہ ہے۔ علم بالکثر کو علم بکثیر بھی کہتے۔ اور علم بالوجہ کو علم
 بالوجہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ چونکہ ذات اور خواص ذاتیات درجہ ایک شئی ہے اس وجہ سے ان دو علم میں فرق نہیں کیا گیا۔ نیز
 اصل ذات کا حصول یہ ہے مقصد دونوں صورتوں میں حاصل ہے پس ہر دو علم میں فرق کرنے کی کوئی وجہ نہیں جبکہ خواہ ایک وطرز
 انکشاف دونوں میں ایک ہے۔

تقسیم علامہ میرزا ابراہیم اسحاق تنقید

علامہ میرزا ابراہیم نے تمام مطلقین کے خلاف علم حصول کے چار کئے ہیں۔

(۱) علم بالکثر (۲) علم بکثیر (۳) علم بالوجہ (۴) علم بالوجہ۔ حضرت علامہ عبدالحی خیر آبادی قدس سرہ نے اپنی کتاب شرح
 میں اس تقسیم کو اس طرح بیان کیا ہے۔

• وبعض المدققین قدر بع القسمۃ وقال الصورة العلییۃ من الشئی قد تكون مرآة لملاحظته وهي
 فی التصور بالکثر والتصور بالوجہ فان المرآة والمراقب ان كانا متحدین بالذات ومتغاثرین بالاعتبار فالصور بالکثر
 ان كانا بالعکس فالصور بالوجہ وقد لا تكون مرآة لملاحظته وهي تنقسم الی العلم بکثر الشئی والعلم بالوجہ الشئی
 فان تعلق العلم بالشئی من حيث هو فالعلم بکثر الشئی وان تعلق بوجہ من وجوہه فالعلم بوجہ الشئی
 پہلے ہم مذہب کی توضیح و تشریح کریں گے۔ اور اس کے بعد منشاء کی تتبع۔ ان بعد مذہب پر تنقید۔ غلامہ مطلب یہ ہے کہ کسی
 شئی کی صورت علم کی کسی اس کے ملاحظہ کا ذریعہ اور اس کی مرآہ ہوتی ہے اور کہیں اس کے ملاحظہ کے لئے ذریعہ اور مرآہ نہیں ہوتی بلکہ صورت
 میں ناگزیر صورتی دونوں میں اتحاد ذاتی اور تغاثر اعتباری ہے تو علم بالکثر ہے اور اگر اس کی کسی وجہ معنی سے ہو اسے تو علم بالوجہ ہے
 اس طرح علم کے چار اقسام ہو گئے۔

(۱) علم بالکثر جس میں ذاتیات شئی حاصل ہوتے ہیں اور وہ اس شئی کے ملاحظہ کے لئے مرآہ ہوتے ہیں جیسے جہان مطلق انسان
 (۲) علم بکثیر جس میں شئی خود ذہن میں ترسم ہوتی ہے۔

(۳) علم بالوجہ جس میں شئی کے عرضیات ذہن میں آتے ہیں اور وہ شئی کے ملاحظہ مرآہ ہوتے ہیں۔

(۴) علم بالوجہ جس میں شئی کی عرضیات ذہن میں آتے ہیں اور وہ شئی کے ملاحظہ کے لئے مرآہ نہیں ہوتے۔ علامہ میرزا ابراہیم کے
 نزدیک چونکہ علم شئی بالکثر اور بالوجہ میں کثر اور جہ معلوم بالذات و مختلف الیہ بالعرض اور خواص اور ذات معلوم بالعرض اور مختلف
 الیہ بالذات ہوتے ہیں اس وجہ سے انہوں نے ترتیب کثرت کا قول کیا۔ کیونکہ خواص کا فرق نکل آیا یعنی علم بکثیر میں شئی معلوم بالذات
 ہوتی ہے اور علم بالکثر، معلوم بالعرض۔ اور ظاہر ہے کہ معلوم بالعرض درحقیقت معلوم نہیں ہوتا۔ مجازاً اس کو معلوم کہتے ہیں۔ پس
 ضرور ہے کہ علم بالکثر اور علم بکثیر میں فرق کیا جائے کہ دونوں خواص کا میں مختلف ہیں۔ اول میں شئی مجازاً معلوم ہے اور دوسرے

کہ مقولہ افعال عبادت ہے تاثر قہری ہے یعنی ہرستہ آہستہ اثر قبول کرنے کو افعال کہتے ہیں جس میں صدق مانو ہے۔ ایک ہر
 اس بقول کی تفسیر میں مقولہ ان شفعول کہتے ہیں تاکہ تاثر قہری نمایاں طور پر معلوم ہو۔ اور یہ مقولہ علی سبب تحقیق شیخ میں حرکت ہے اور یہ
 کہ متعلق قبول نفس اس قبیل سے نہیں ہے۔ لیکن ہے منشاء اشتباہ یہ ہو کہ قبول کا اطلاق تاثر قہری پر بھی ہوتا ہے اور نفس
 یہاں نفس تاثر قہری تھا۔ سمجھنے والے سمجھ گئے تاثر قہری اس وجہ سے سمجھ گئے اس تفسیر کی بنا پر ظہر مقولہ افعال کے تحت
 کر دیا۔

۱۵) اضافہ افعال میں العالم و معلوم علم کی یہ تفسیر بعض متکلمین کی طرف منسوب ہے لیکن یہ تفسیر بلاوجہ چند باطل ہے۔
 ۱۵) اس تفسیر کو ظہر نفس ایک انتزاعی مقرر قرار پائے گا اور یہ ظاہر ہے کہ ظہر جب انتزاعی قرار پایا تو اس کا مجدد انکشاف ہونا
 اس کے منشاء کے ہوگا۔ پس حقیقتہً اس منشاء ظہر ہونا نہ کہ یہ انتزاعی۔

۱۶) ظہر اگر اضافہ سے عبارت ہو تو لازم آتا ہے کہ معلوم ہمیشہ موجود متعلق ہو۔ حالانکہ علم ان اشیاء کا بھی ہوتا ہے جو خارج میں
 ہیں اور یہ اس وجہ سے کہ اضافہ نسبت ہے۔ اور ہم ایک نسبت اس امر کو چاہتی ہے کہ اس کے ہر دو متاسب خارج میں موجود ہو
 ۱۷) یہ کہ عالم معلوم کے درمیان جو اضافہ حاصل ہوتی ہے وہ بعد اس کے حاصل ہوتی ہے کہ پہلے عالم و معلوم متعلق ہو جائیں
 کا عالم ہونا اور معلوم کا معلوم ہو تا بعد قیام ظہر محصور ہے پس ظہر کو اضافہ میں العالم و معلوم پر دو درجہ تقدم ہے۔ اس وجہ سے متکلمین
 سے کسی نے ظہر کو اضافہ کے قبیل سے نہیں کہا ہے اس قول کی نسبت امام رازی کی طرف کی گئی ہے۔ لیکن یہ ان پر انتہا ہے۔ البتہ
 نے بر سبیل جہد صورت کو باطل کرتے ہوئے شرح مشکلات میں یہ کہا ہے کہ ظہر جب مہوۃ نہیں ہے تو پھر خواہ اضافہ ہی ہو۔
 معلوم ہوا اور اضافہ پورل نہلا نہیں ہیں بطور احتمال اس کا ذکر کیا ہے۔ عامر متکلمین علم کی یہ تفسیر کرتے ہیں۔ اعلم صفت ذات اضافہ
 انکشافات العلوم تعلق ہذا الصفت بہ اس پر ظہر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عادت اور ایک کا قول ہے اور یہ بالکل صحیح و متعلق ہے۔
 عامر متکلمین وجود ذاتی کے منکر ہیں اس وجہ سے ان پر یہ ایراد ہوتا ہے کہ تعلق علم کا معدوم نفس سے ہو جائے۔

علم الباری الفعلی حل شانہ وعزیز مانہ

مسئلہ علم باری معرکہ الآراء ہے۔ خصوصاً باری حواسہ کا ظہر فعلی کس میں مختلف اختلاف واقع ہوا ہے۔ تمام حکماء و
 اس پر متفق ہیں کہ باری تعالیٰ شاد عالم ہے۔ البتہ ایک گروہ جہل یونان ایسا ہے کہ وہ سرے سے علم باری بسماء کو نہیں مانتا۔ اس
 میں اس کا شبہ یہ ہے کہ باری بسماء واحد متعلق ہے۔ اگر وہ اپنی ذات کو جانے کا تو وہ ذات حق عالم بھی ہوگی اور معلوم بھی۔ تو ذات حق
 میں تفاوۃ شنیست پیدا ہو جائے گی۔ کیونکہ مصداق عالم و مصداق معلوم دو ذات علیحدہ علیحدہ ہونا چاہیے۔ دونوں متغیر نفس پر
 جب کہ متغیر نفس میں توازن قائم ہوئے تعنافت تقابل کی ایک قسم ہے اور جب کہ ذات حق واحد متعلق ہے تو اس میں تفاوۃ
 کی کہاں جویش۔ لیکن اس کا علم بذات متعینی تفاوۃ شنیست ہے۔ پس اس کو اپنی ذات کا عالم نہ ہونا چاہیے اور جب کہ اپنی ذات کا

ی اشیا کا کیونکر عالم ہو سکتا ہے کہ دوسری اشیا کا علم اس کی فروع ہے کہ اپنی ذات کا علم ہو۔ اس سے مسدود پائیدہ سے
 نے علم باری کا انکار کر دیا لیکن یہ مشبہ بالکل غلط ہے۔ ہر وہ ہے۔ اس وجہ سے کہ اپنی ذات کا علم علم حضوری ہے نہ کہ حصولی بدریہ
 سے علم حصولی ہے نہ کہ حضوری علم حضوری میں (جیسا کہ معلوم ہو چکا) علم معلوم علم سبب ذیوا اعتبار ایک ہوتے ہیں۔ اس میں
 وفاق لازم و شہینہ نہیں ہوتی۔ اور یہ قہار ہے علم اشئی بذاتہ علم حضوری ہے۔ تو اسی طرح علم الواجب بذاتہ علم حضوری ہو گا جو کہ اعتقاد و
 سے منہر ہے۔ یہاں تفاضل و اشئیتہ کو کہاں دخل۔ و قیہ اگر فی ہر مسئلہ اتفاق و تحقیق بھی ہو جائے جیسے کہ بقول حکماء علم معلوم علم حصولی میں
 ہوتے ہیں۔ و اعتبار متفقہ، تب بھی کوئی ہرج نہیں کیونکہ ذات ہادی سواد کو ایسا و امر میں کہ اس میں تفاضل اعتباری نہ ہوگا۔
 کسی نے نہیں مانا ہے اور اس پر کوئی بان قائم ہے۔ پس محض ایک سیقت شبہ کی بنیاد پر مجمع جمیع کمالات کی ذات کو
 سے غافل نہ مانا کہ جو اصل کمالات ہے۔ اعلیٰ درجہ کی سفاسد ہے۔ نہ جو بلذیوانان کے بند درجہ شیخ مقتول کا ہے کہ اس نے
 خال کے لئے نفس علم تو تسلیم کیا ہے۔ لیکن اس کے لئے علم فعلی تسلیم نہیں کیا کہ جو عدالت ہے اس علم سے جو وجود اشیا کے
 ہو جو کہ علم فعلی میں نظری اصول کے طور پر بہت دشواریاں پیش آتی ہیں (جیسا کہ ابھی معلوم ہوگا) اس وجہ سے غالباً شیخ مقتول
 کے علم فعلی سے منکر ہو گئے۔ ورنہ نہ سمجھے کہ عام خلق میں جو بے شمار حکمتیں نظر آ رہی ہیں وہ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ اس علم کو اس کے
 مد نظر کم کو باری تعالیٰ نے پہلے جانا ہے اور پھر بنایا ہے۔ نہ جاننے والا اتنی بے شمار حکمتیں کیونکر مگر ایک شی میں قاصر کر سکتا ہے۔
 مقتول سے زیادہ عاقل تو وہ عوامی ہے۔ جس کا مشہور قول یہ ہے کہ السبعۃ تدل علی البعیر۔ والا قدم علی البعیر۔ فاسماد ذاتہ و روح و دل
 فواجب کیف لاندل علی اللطیف العزیز اتنا شیخ مقتول بھی سمجھ گئے تھے کہ باری تعالیٰ سے علم فعلی کی نوعی کرنا ایک صفت کمالیہ کا اس
 سے نفی کرنا ہے جو تمام کمالات کی جامع ہے۔ اس وجہ سے انہوں نے اپنی سوافہ عقلی کا اس طرح تذکر کیا کہ سمجھ کر اگر پیدا کرنا
 و کمات ہے تو اس سے بڑھ کر یہ کمال ہے کہ بغیر غور و فکر ایسا جہاں پیدا کر دینا جس میں بے شمار حکمتیں وجود ہوں۔ غور و فکر سے بنا نا
 کی دلیل ہے۔ پختہ کار صنعت جب کوئی چیز بناتا ہے وہ زیادہ غور و فکر نہیں کرتا۔ یہ عام صانع کی عادت ہے کہ وہ اتنی چیز بنائے جس
 سے غور و فکر کو کام میں لاتا ہے۔ نہ دیکھنے پختہ کار ستر بچانے والا مہرب کی مہربا میں بغیر غور و فکر تناسب کی خوب دعا ہے
 رکتا ہے۔ بلکہ ایک ایک مہربا کو تفصیل طور پر سمجھتا بھی نہیں ہے۔ یا وصفت اس کے کیا جمال جو اس کے انگلیوں کی گردش
 متضابطہ واقع ہو یا اس کے ہنگام کی دلیل ہے۔ لیکن شیخ مقتول یہ نہ سمجھے کہ غور و فکر کرنا اور شی ہے اور جہل شی دیگر ہے۔ انہوں نے
 عمل کا انکار کر کے ذات باری عز و جل میں جہل (الیہ الذالہم) تسلیم کیا ہے۔ اس کو اس مثال سے کیا علقہ۔ بہر حال جہل ذیوانان و شیخ
 ان کے علاوہ تمام عقلاء باری عز و جل کے لئے دو علم مانتے ہیں۔

۱) علم فعلی ۲) علم انفعالی۔

علم فعلی وہ علم ہے جو اشیا کے موجود ہونے کے پیشتر ازل سے بدی عز و جل کو حاصل ہے۔

علم انفعالی وہ علم ہے جو بعد از ثبوت اشیا کے وجود ہونے کے پہلے علم پر مرتب ہوتا ہے اور اس پر منطبق ہوتا ہے۔ اس کو مثل

میں یوں واضح کیا جاسکتا ہے۔ کہ ایک مہماری کوئی مکان نہ بنا تا چاہتا ہے تو پہلے اس کا نقشہ ذہن میں جمالیاتا ہے اس کے بعد نقل
 ذہنی کے مطابق اس کو بناتا ہے۔ بنانے کے بعد اس کو لکھتا ہے کہ یہ نقشہ کے مطابق ہے یا نہیں۔ اس کا یہ دوسرے علم پہلے علم پر
 ہے پہلے علم مہماری فعل و صنعت ہے دوسرے علم اس پر ایسا مرتب ہے جیسے اثری کا اندر وجودی کے طور پر ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے پہلے
 علم کو علم فعلی کہتے ہیں کہ یہ مہماری فعل ہے اور دوسرے کو علم انفعالی کہ یہ پہلے علم کا گویا اثر ہے۔ صفت کہانیہ درحقیقت علم فعلی ہے اور
 ذات علم قدیم ہے علم انفعالی چونکہ حادث ہے اور اشیاء کے وجود کے ساتھ اس کا وجود ہوتا ہے اس وجہ سے یہ صفات کہانیہ
 کے دائرہ میں نہیں ہے اس کی نفی سے ذات علم میں کوئی نقصان نہیں پیدا ہوتا، قرآن کریم میں بھی حق تعالیٰ نے ایک آیت میں
 اپنے علم کی نفی کی ہے اس سے مراد یہی علم انفعالی حادث ہے۔ وہ آیت یہ ہے۔ وَآيَةٌ كَرِيمَةٌ لِّكَ اَلَمْ يَكُنْ خَلْقُكَ وَتَدَاوُلُكَ لَعَلَّكَ تَعْلَمُ
 اَلَّذِيْنَ جَعَلَ دُجُوْا مِنْكُمْ وَيَكْنُسُ اس آیت میں صفت طور پر حق تعالیٰ اپنے علم کی نفی کی ہے لیکن اس آیت میں اس آیت سے مراد
 ہوا ہے کہ وہ علم انفعالی ہے یعنی واقعہ جہاد کے پیشتر علم جہاد کی نفی ہے۔ مطلب یہ کہ جہاد واقع ہونے پر علم جہاد ہوگا۔ علم انفعالی
 کی صفت ہے جو واقعات کے تابع ہوتا ہے پس اصل شے علم فعلی ہے جو حق تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے اسی کائنات کی کیا ہے اور اس
 کی کیفیت میں صنعت اختلاف واقع ہوا ہے۔ علم فعلی کے ثبات میں حقیقی دشواری یہ ہے کہ علم فعلی بحیثیت علم ہونے کے اس
 کا متفقہ ہے کہ معلوم علم کے وقت موجود ہو ورنہ علم کا تعلق معدوم معض سے ہو جائے گا اور بدیہی باطل ہے کہ علم صفت ذات خاصہ
 اور جب کہ یہ علم فعلی ہے تو بحیثیت فعلی ہونے کے اس امر کا متفقہ ہے کہ کوئی شے علم کے وقت موجود نہ ہو ورنہ علم فعلی، علم فعلی نہ
 گا۔ پس اس کا علم ہونا اس بات کو چاہتا کہ معلومات ازل میں موجود ہوں اور اس کا فعلی ہونا اس بات کو چاہتا ہے کہ علم کے وقت
 شے موجود نہ ہو۔ اب دشواری یہ پیش آگئی کہ تمام ممکنات کو علم کے وقت موجود مانتے ہیں تو یہ علم فعلی نہ ہوگا اور اگر موجود نہیں مانتے تو
 آئے گا کہ علم بغیر معلوم کے متفقہ ہو گیا اس کیلئے دوسرے کے مسئلہ کو سب نے اپنے اپنے طور پر حل کیا ہے اس حل کے متعلق
 مشہور مذاہب یہ ہیں۔

(۱) شیخین (ابو نصر فارابی، ابوالفی بن سینا) کا مذہب ہے وہ یہ کہ اشیاء کا علم بواسطہ صور علم ہے جو باری عزوجل میں
 ہیں۔ یہ صور علم مثل صفات ہی عزائم قدیم ہیں۔ ازل میں گواشیہ وجود تھیں لیکن ان کی صور علم وجود ہونے سے ان اشیاء
 انکشاف ہو گیا۔ اس وجہ سے تعلق علم کا ایسا لاشی سے نہ رہا (تفہیم) صور علم تسلیم کرنے سے گو معدوم معض کے ساتھ علم کا تعلق
 نہ ہو لیکن درحقیقت یہ علم فعلی نہ رہا۔ اس وجہ سے کہ دریافت طلب یہ امر ہے کہ یہ صور علم واجب لذات ہیں یا ممکن پہلی صورت اس
 تعدد جہاد ہو گیا جو باطل ہے اور شیخین کے مذہب کے بھی خلاف ہے۔ دوسری صورت میں علم فعلی نہ رہا اس وجہ سے کہ یہ صور علم
 ممکن ہیں۔ درجہ کہ ممکن میں تو ان کا علم فعلی جب ہو سکتا ہے کہ ان کے وجود کے پیشتر ان کا علم ہو۔ اب اگر ان صور کا علم بواسطہ
 صور علم ہے تو ان میں ہی کلام جاری ہوگا اور اس طرح تسلسل لازم آئے گا اور اگر ان صور کا علم خود ہی صور میں تو بامعنی ممکنات ہر
 کے جب اپنا علم خود ہی صور میں تو جن ممکنات کی یہ صور ہیں۔ جنہوں نے یہ تصور کیا ہے کہ براہ راست علم واجب ان کے ساتھ تعلق

کے اور امور کے ساتھ علم کا تعلق ہو جائے۔ یہ توجہ بلا مرجع کیسی۔

(۲) دوم یہ کہ یہ امور جب ممکنات کے قبیل سے ہیں تو یہ حوادث کے ذیل میں انگنیں کو حوادث ذاتیہ ہی نہیں بلکہ ہیبتی تعالیٰ حادث ہو گیا۔ اور یہ حکماء کے نزدیک باطل ہے۔

(۳) سوم یہ کہ باری تعالیٰ کے معلومات بالاتفاق غیر متناہی ہیں تو حسب معلومات، امور علیہ ذات حق میں قائم ہوں گی اور غیر ہوں گی۔ پس براہین تسلسل ان میں جاری ہو سکتی ہیں کہ یہ تمام امور موجود مرتب ہیں۔ جو شرط برہان ہے وہ پانی جاری ہے (۴) چہاں ہم یہ کہ عامہ حکماء نے یہ تسلیم کیا ہے بلکہ ان کا اصل موصول ہے کہ اولیٰ علیہ درجۃ اللہ واحد۔ پس انزل میں دھنہ اس کا صدور برہان راست واجب سے کیونکر ہو گیا۔

دھنہ ہم یہ کہ حکماء اس کو ضروری قرار دیتے ہیں کہ اولیٰ علیہ درجۃ کو وجود میں قوی تر ہونا چاہیے۔ اسی وجہ سے وہ کسی عرض کو اولیٰ علیہ درجۃ مانتے کہ اس کا وجود بہ نسبت جوہر کے ضعیف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جسم و نفس کو چھوڑ کر انہوں نے عقل اول کو اولیٰ علیہ درجۃ مانا کہ عقل کا وجود بہ نسبت جسم و نفس کے قوی ہے۔ اب جب کہ تمام اسباب و وساطت صدور صادر ہوتی تو صدور علیہ کو تمام مبادیہ پر تقدم ہو گیا اور اولیٰ علیہ درجۃ یہ امور علم قرار پائیں کہ جن کا وجود ظنی ہے اس اعتبار سے ان کا درجہ ان احوال سے بھی کم ہے جو میں موجود ہیں یا تو وہ شہواشوری یا بنے نکل۔

(۵) ششم یہ کہ اس صورت میں اس تکمیل بالغیر لازم آئے گا جو شیعہ ترین شئی ہے۔ یعنی واجب تعالیٰ اپنے علم ان امور کا مستحق

(۶) ہفتم یہ کہ یہ امور مرتبہ ذات واجب علم سے علیہ ہوا اور یہ سر اسر جہل ہے۔

(۷) ہشتم یہ کہ یہ امور جب کہ واجب تعالیٰ میں حلول کئے ہوئے ہیں تو واجب ان کا تذل ہو ا۔ اور واجب ان کا قائل ہے کہ کیونکہ یہ امور ممکنات کے قبیل سے ہیں۔ پس بایک ذات کا ایک ہی شئی کی نسبت قابل و قائل ہونا لازم آیا اور یہ حکماء نزدیک محال ہے۔ ان کے ماسوا بھی مشکلات ہیں جو اس مذہب پر لازم آتے ہیں اس مقام پر محقق طوسی نے شیخ کے مسلک پر اسات و اعتراضات کئے ہیں۔ حالانکہ کتاب شرح اشادات کے آغاز میں اس نے عہد کیا ہے کہ شیخ کے کام کی روشنی کے علاوہ اس کے کلام پر اعتراض نہ کیا جائے گا۔ اس مقام پر جو کچھ طوسی نے کہا ہے کہ اگر میں مجدد نہ کر چکا ہوتا تو سے زائد اعتراضات پیش کرتا۔

(۸) مذہب اخلاطوں الہی۔ یہ بھی علم باری سبحانہ کو بواسطہ صدر علیہ مانتے ہیں لیکن ان کو ذات سبحانہ میں قائم نہیں مانتے واجب تعالیٰ محل ممکنات و محل حوادث نہ ہو جائے بلکہ قائم بالغیر تسلیم کرتے ہیں ان کے طور پر بھی علم فعلی واجب سبحانہ علم اولیٰ ہے (تتبعید) اس مذہب پر بھی وہی مشکلات وارد ہوتے ہیں جن کا ذکر مذہب شیعین میں آگیا ہے بلکہ یہ مذہب اس سے زیادہ شیعہ ہے کیونکہ صدر علیہ میں صور احوال بھی ہیں۔ اور جب کہ تمام قائم بالغیر ہیں تو صور احوال بھی قائم بالغیر ہوں گے

اور یہ نہایت شیعہ امر ہے کہ اعراض کا ایک گوشہ وجود علی ان کے وجود اصلی سے بوجہ میا۔ اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ صورت
 علم کے قائم بانفسہا ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ذات واجب سبحانہ میں ان کا قیام نہیں ہے نہ یہ کہ وہ صورت تمام کے تمام بذاتہا قائم
 صورت اعراض ہوا ہر کے صورت میں قائم ہیں۔ جس طرح خود اعراض جو ہر میں قائم ہیں۔ اس مذہب پر یہ اعتراض خصوصی طور پر کیا گیا ہے
 صورت علم کے جبکہ قائم بانفسہا ہیں اور ذات واجب سبحانہ سے منفصل ہیں تو اب استعمال اس کمال یا بغیر نمایا طور پر لازم آتا ہے بلکہ اس کا
 بالمتفصل۔ اس کا جواب مولانا عبدالحق بجزالعلوم قدس سرہ نے اپنی کتاب شرح مسلم میں اس طرح دیا ہے کہ افلاطون ان صورت کو علم
 واجب نہیں قرار دیتے ہیں۔ علم ان کے نزدیک عبارت ذات واجب سے ہے۔ ان صورت کو افلاطون نے محض اس وجہ سے
 ہے تاکہ علم کا تعلق معدوم محض سے لازم نہ آئے۔ تنبیہ اس مذہب پر واجب تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم نہیں آتا ہے۔
 (۳) مذہب محقق طوسی ان کے نزدیک بھی علم فعلی ہوا سطر تصور ہے۔ لیکن وہ صورت عقل اول میں قائم ہیں تاکہ ذات ہی محل
 حوادث نہ ہو جائے (تتقدیر) اس مذہب پر یہ قرآنی لازم آتی ہے کہ خود عقل اول بالارادہ خود تکرر تمام احتمالات اس مذہب
 پر بھی لازم آتے ہیں جن کا ذکر مذہب شیعہ میں آچکا ہے۔

(۴) مذہب عالم متاخرین یہ حضرت باری عزاسمہ کے علم کو علم حضوری مانتے ہیں یعنی قبل ایجاد عالم باری تعالیٰ ما شیا انکشف
 اپنی ذات سے براہ راست جانتا ہے۔ علم بالذات ان کے نزدیک علم بالعلل کو مستلزم ہے۔ صورت کے واسطے کہ یہاں ضرورت نہیں
 یہ کہتے ہیں کہ ذات حق کامل ہے وہ اپنے علم میں کسی کی محتاج نہیں۔ اس کا اپنی ذات کو جاننا ہی تمام اشیاء ممکنہ کو جاننا ہے۔ گویا ذات
 کی ذات تمام کمالات کے لئے بمنزلہ صورت علم کے ہے یعنی جس طرح صورت علم کے نزدیک انکشاف ہوتا ہے۔ فرق صرف
 اتنا ہے کہ ہر ایک ممکن کی صورت علم سے صرف وہی ایک ممکن منکشف ہوتا ہے اور ذات حق وہ صورت علم ہے کہ جس سے
 تمام ممکنات و کمالات منکشف ہو جاتے ہیں۔ اس میں کسی کی تخصیص نہیں۔ اس کی توضیح میں اس آخذہ ایک مثال پیش کرتے ہیں
 وہ یہ کہ جام جہاں غمشیدی سے تمام دنیا کے حالات معلوم ہو جاتے تھے۔ پس جب کہ جام جہاں نمائی یہ حالت دعا میں
 تھی کہ محض اس جام کے مطالعہ سے تمام دنیا منکشف ہو جاتی تھی تو اس میں کیا بُدواستحاله ہے کہ محض ایک ذات خداوندی کے
 علم سے تمام کمالات کا علم ہو جائے کہ ذات حق کامل مکمل ہے۔ متاخرین کا یہ علم فعلی علم اجمالی کہہ لیا جاتا ہے۔ اس کو علم اجمالی کہنے
 کا یہ مطلب نہیں ہے کہ معلومات پر سے طور سے متعارف معلوم نہیں ہیں اور جب علم تفصیلی میں اکتفا نہ کرنا ہے کہ یہ ذات باری میں
 کا ماننا ہو اور انبیاء بالذات اور یہ ذات حق میں محال ہے۔ بلکہ اس کو علم اجمالی یا مبہم کہنا چاہیے کہ ذات واحدہ بیحد کثیر کے لئے
 باعث کشف ہو گئی۔ جس طرح اجمال میں ایک بیحد شئی باعث کشف ہوتی ہے گویا اس امتیاز کامل مفقود ہوئی۔ وہ کہتے ہیں بسا
 اوقات عند المناظرہ ایک بیحد امر زمین میں آتا ہے اس کو اگر بیحد تو ایک دفتر تیار ہو سکتا ہے۔ پس جس طرح باد صفت اس انکشاف
 کے اس کو علم فعلی قرار دیا گیا محض اس وجہ سے کہ ایک امر بیحد قیود کشف ہو گیا۔ ٹھیک اسی لحاظ سے علم باری کو بھی مجہول یا مبہم
 کہ باد صفت ذات حق کے بیحد ہونے کے اشیاء کثیرہ کے لئے باعث کشف ہو گئی۔ بلکہ منظرہ کی یہ تمثیل بھی بوجہ چند ذات

ان کا مقنااس نہیں ہو سکتی کہ اس تمثیل میں پھر بھی عدم امتیاز کی آمیزش ہے اور یہاں کامل امتیاز ہے۔ (تفصیل) یہ صیح ہے کہ ذات
 حق سبحانہ کامل ہے لیکن نظری اصول کے لحاظ سے یہ نہایت مستبعد امر معلوم ہوتا ہے کہ ذات حق جس کو تمام اشخاص کی طرف نسبت
 ہے اور کسی کے ساتھ کوئی خصوصیت نفس خلق کے اعتبار سے نہیں تو ان کے لئے کیونکر مجدد و انکشاف ہو سکتی ہے۔ یوں تو
 ہر ماہیت کے صورت طائر، زید، عمرو، بکر کے لئے باعث کشف ہو جائے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ جب تک صورت
 علیہ کو ذر صورت کے ساتھ کوئی خصوصیت نہ ہوگی اس وقت تک ذر صورت کے لئے موجب کشف نہیں ہو سکتی۔ پس ذات باری عز
 و جلہ کو جب یہ فرض کر لیا گیا کہ اس کی نسبت تمام ممکنات کی طرف برابر ہے تو پھر یہ ذات تمام کائنات کی صورت علیہ کے قائم مقام کیونکر ہو
 سکتی ہے۔ نسبت سب کی طرف برابر ہوا پھر سب کے لئے موجب کشف ہو یہ نہایت مستبعد امر ہے یہی وہ اعتراض ہے جو حضرت
 ملا کمال الدین بہاولوی قدس سرہ نے کیا ہے۔ جناب مولانا عبدالعلی بحر العلوم قدس سرہ حضرت ملا صاحب پر یہ گرفت کرتے
 ہیں کہ جب ذات حق سبحانہ کامل مکمل مائی ہوئی ہے تو پھر اس استبدال کی کہاں تجاوش اس کا کمال اس کا مقصود ہے کہ باوصف تمام
 ممکنات کی طرف نسبت برابر ہونے کے پھر بھی تمام کائنات کے لئے مجدد و کشف ہو جائے۔ جناب غلام الحکماء مولانا افضل حق قدس
 سرہ فرماتے ہیں کہ اگر مولانا بحر العلوم کا یہ ارشاد ہے کہ اس پر سے آؤ کہ واجب سبحانہ براہ راست سب کو جانتا ہے تو اس پر ہمارا
 پہلے سے ایمان ہے خواہ کسی دلیل سے یہ امر سمجھیں یا نہ آئے۔ اور اگر یہ مقصد ہے کہ من حیث الدلیل یہ ثابت سمجھا دی گئی
 ہے تو ایسا نہ ہوا۔ کوئی شافی دلیل متاخرین کی جانب سے ایسی پیش نہ ہوئی جس سے یہ استدلال دفع ہو سکے علاوہ ازیں جب
 ممکنات ازل میں موجود نہ تھے اور شان کی صورت وجود تھیں تو اس صورت میں علم کا تعلق معدوم محض سے ہو جائے گا جو بدایت باطل کا
 دنیہ ازل میں یہ تھنید موجب مصادق آتا ہے کہ ممکنات معدومۃ اور یہ ظاہر ہے کہ بطل بجائی وجود موضوع کو چاہتا ہے اور اس میں
 ہمارا ازل میں ممکنات کا جو معلومات ہیں، وجود نہیں یہ صیح ہے کہ متاخرین نے اس خیال کا وجود دہری ازل میں مانا ہے اور اس طرح
 اس سے بچنا چاہا ہے کہ تعلق علم کا معدوم محض سے ہو جائے۔ لیکن یہ یعنی جو غلط ہے جس کی تحقیق مسئلہ دہریوں کی گئی ہے۔

(د) مذہب محقق دوائی وہ یہ کہ ازل میں تمام ممکنات موجود تھے وجود اجمالی کے ساتھ۔ صاحب مذہب نے اپنی
 دلائل میں دو چوں نکال لئے۔

۱) ایک ممکنات کا اجمالی وجود۔

۲) دوم ممکنات کا تفصیلی وجود۔

اجمالی وجود علم فعلی کے لئے مخصوص کر دیا اور تفصیلی وجود علم انفعالی کے لئے نامزد کر دیا (تفصیل) مولانا بحر العلوم اس
 مذہب پر اس طرح تنقید کرتے ہیں کہ ممکنات کا وجود اجمالی بالکل غیر مقول امر ہے یہ وجود اگر تمام ممکنات کو عارض ہو گیا ہے تو لازم
 آتا ہے کہ عرض واحد کا قیام، متعدد و موضوعات میں ہو جائے۔ اور اگر ہر ایک ممکن کے لئے بعد اگانہ وجود ہے تو پھر یہ وجود اولیٰ کب
 رہا۔ بلکہ وجود تفصیلی ہو گیا۔ اس مذہب کے طور پر صبی علم فعلی، علم اجمالی ہے۔ یعنی ممکنات کا علم اجمالی جو کہ ایک گورنر بیض ہے

اشیاء کثیرہ کے لئے مبدء و انکشاف ہو گیا۔

۷) مذہب علامہ میزدھدا یہ بھی علم نفس کو علم حضوری کہتے ہیں۔ یعنی ممکنات و اشیاء بلا واسطہ منوری باری ہر کے معلومات ہیں۔ یہ ممکنات و اشیاء بقولہ اولاد ذاتیہ ہوں یا نہ مادیہ معلوم باری عزہ اسم میں اور بزم علامہ میرزا ابودود قرابیل لازم نہیں آتیں جو چوتھے مذہب پر لازم آتی تھیں کیونکہ اشیاء ممکنہ میں دو حیثیت ہیں۔ ایک حیثیت فعلیہ کی اور دوسری حیثیتہ لافعلیہ کی۔ اس حیثیتہ سے کہ موجود ہیں وجود الہی واجب یہ اشیاء ازل میں گویا بالفعل ہیں۔ اور جب کہ ان اشیاء کی ذات فی حد ذاتہ وجود سے عاری ہیں تو ازل میں ان کی لافعلیہ ہوئی۔ پہلے اعتبار سے یہ اشیاء ممکنہ معلوم واجب ہیں۔ اور دوسرے لحاظ سے ان کے ساتھ علم فعلی کا تعلق ہوا ہے (تحقیق) یہ جواب علامہ میرزا ہد نے اپنے مسلک پر دیا ہے۔ ان کا مسلک ہے کہ تمام ممکنات وجود سے عاری ہیں۔ موجود حقیقتہ صرف واجب بسمتہ ہے باقی تمام ممکنات کو مجازاً وجود کہتے ہیں۔ اس بنا پر تمام ممکنات موجود ہونا واجب ہوئے کہ اس کا ہر ممکنات پر پانے سے یہ تمام ممکنات موجود کہلائی جاتی ہیں۔ حقیقتہ ان کی ذات میں وجود کا قیام نہیں ہے لیکن یہ مذہب خود باطل ہے۔ اس مذہب کے طور پر بھی علم نفسی، علم اجمالی ہے۔ یعنی ذات واحدہ بیحد کثرت کے لئے مبدء و انکشاف ہے اور یہی اجمال مراد ہے نہ کہ وہ جس میں عدم امتیاز کی آمیزش ہو۔

۸) مذہب معتزلیہ و بعض صوفیہ یعنی ازل میں اشیاء ممکنہ موجود نہ تھیں بلکہ ثابت تھیں۔ موجود نہ ہونے کی وجہ سے ان کا علم فعلی ہو گیا اور ثبوت کی وجہ سے علم کا تعلق معدوم محض سے نہ ہوا (تحقیق) یہ جواب ثبوت بلا وجود پر مبنی ہے۔ یعنی اشیاء ثابت ہوں لیکن موجود نہ ہوں۔ عدم وجود کے درمیان بالیہ سادہ متوسط لگانا محض ایک خیال ہے جسکو حقیقتہ سے کوئی علاقہ نہیں مان کے ماسوائے مذہب میں ہیں لیکن وہ کسی مذہب میں بھی قابل اعتناء نہیں اس وجہ سے ان کو قلم انداز کیا جاتا ہے۔ اس کلام سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ ان مذاہب مذکورہ میں سے کوئی مذہب ایسا نہیں ہے کہ علم نفسی کی میرزا ان پر پورا اتر سکے۔ دو محذور ہیں سے ایک محذور ہر ایک مذہب پر لازم آتا یا تو علم فعلی یا تو نہیں دہتا اور یا تعلق علم کا معدوم محض سے ہو جاتا ہے۔ البتہ عامہ صوفیہ کرام کا مذہب و مسلک (دعا الوجود) ایسا ہے کہ اس کے تسلیم کرنے پر علم نفسی کا مسئلہ بالکل حل ہو جاتا ہے۔ ان کے نزدیک عالم کون میں مجر باری عزہ اسم کوئی حقیقتہ موجود نہیں ہے تمام ممکنات اس کے اطلاق اور اعراض انتزاعیہ کی طرح ہیں۔ سب کی موجودیہ کا منشاء ذات حق سبحانہ ہے ازل میں باری تعالیٰ کا علم ذاتی ذات کے لئے در حقیقت تمام کائنات کا علم ہے کہ جو اس کے اطلاق و اکثرت میں۔ تفسیر (المکنات معلومت) ازل میں صلائی ہے کیونکہ گو ممکنات ازل میں موجود نہ تھیں لیکن ان کا منشاء ذات حق سبحانہ موجود ہے۔ صحت تفسیر وجہ کے لئے موقوف کے منشاء کا وجود کافی ہے اسی طرح ممکنات معدوم محض بھی نہ ہوں گے جب کہ ان کا منشاء موجود ہے اس وجہ سے تعلق علم کا معدوم محض کے ساتھ نہ ہوا۔ اس مذہب پر بہت دلائل قائم کئے گئے ہیں اور اس کے ساتھ حضرات صوفیہ کا مشاہدہ ہے۔ یہ مذہب عقل متوسط سے خارج ہے گو کہ عقول عالیہ اس کا اذعان کئے ہوئے ہیں۔ اس کو بسط و تفصیل کے ساتھ حضرت مولانا فضل حق خیر آبادی قدس سرہ نے اپنی کتاب (المدوحی الجوج) میں ذکر کیا ہے۔

قرا بادین برکاتی

اطباء کے معمول اور دوا خانوں میں تیار کئے جانے والے مرکبات کے نسخوں کی جو کتابیں فارسی میں ہیں وہ اب نایاب بھی ہیں اور فارسی زبان سے ناواقف اطباء اس سے استفادہ بھی نہیں کر سکتے، اردو میں جو کتابیں ہیں ان میں سے اکثر ناقابل اعتبار ہیں۔ اکثر مرکبات کے اجزاء اور اوزان میں اکثر غلطیاں پائی جاتی ہیں، اس کمی کو محسوس کر کے مولانا حکیم محمود احمد برکاتی نے قرا بادین تریب دی ہے۔ جس میں مرکبات کے اجزاء اور اوزان کی صحت کا خاص اہتمام کیا ہے۔ ساتھ ہی اپنے خاندان کے بعض مجربات کا بھی اضافہ کر دیا ہے۔

زیر طبع :-

برکات اکیڈمی ۱۹۸۷ء لیاقت آباد، کراچی نمبر ۱۹

فون : ۲۱۸۱۰۰

حاملہ خواتین کے امراض کا علاج
حضرت علامہ حکیم سید برکات احمد

کے قلمی رسالہ

الْقَوْلُ الْمَتِينُ فِي مَا يَتَعَلَّقُ بِالْحَبْلِيِّ وَالْجَنِينِ
کا

مولانا حکیم محمد نصیر الدین ندوی

کے قلم سے ترجمہ

اطباء اور طلبہ کے لئے تحفہ

ملنے کا پتہ

♦♦ برکات اکیڈمی، کراچی ♦♦

۲۹۸ اے لیاقت آباد نمبر ۴ - فون ۶۱۸۱۰۰

ماہنامہ ”کاروانِ طب“

نذیر ادارت در حکیم مختار احمد برکاتی

○ — مختلف طبی موضوعات

○ — معلومات افزاء مضامین

○ — اطباء کی سرگرمیوں کی تازہ ترین خبریں

○ — قومی طبی کونسل کی اطلاعات

”کاروانِ طب“ میں ملاحظہ فرمائیے

برکات اکیڈمی ۱۲۹۸ء لیاقت آباد، کراچی ۱۹

فون: ۴۱۸۱۰۰

مولانا معین الدین اجمیری

افکار و کردار

بر عظیم کے نامور معلم و مدرس و مصنف اور مجاہدِ حریت
مولانا معین الدین اجمیری کے سوانح اور ان کے علوم
پر مفصل گفتگو کے ساتھ مولانا کے جہادِ حریت کا تذکرہ
ایک فقید المثال مدرس و مصنف ایک درویشِ صفت
عالمِ دین اور ایک بیباک زعیمِ سیاسی کے ایمان افروز اور
ولولہ انگیز سوانحِ حیات



برکاتِ اکیڈمی - کراچی

الروض المجود

علامہ فضل حق خیر آبادی کا رسالہ "الروض المجود"
فی تحقیق حقیقت الوجود و وجود کی ماہیت پر
ایک معرکتہ الآراء رسالہ ہے

مولانا حکیم محمود احمد برکاتی

کے قلم سے اس کا ششہ اور رواں اُردو ترجمہ

برکات اکبڑی ۱۹۶۸-۱ لیاقت آباد کراچی ۱۹

فون: ۳۱۸۱۰۰